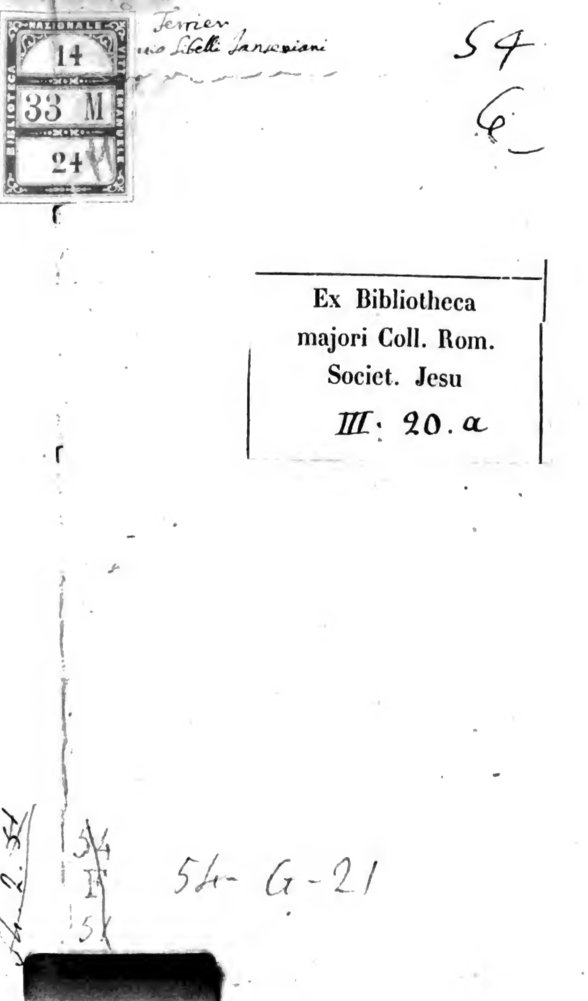
REFUTATION D'UN LIBELLE PUBLIE' PAR LES DISCIPLES DE IANSENIUS. CONTRE L'ECRIT INTITULÉ, ...

Jean Ferrier




BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
14
33 M
24
Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu
III. 20. a
54-G-21

1

Pour le R. Pere
Pierre Poussines

REFVTATION D'VN LIBELLE PVBLIE' PAR LES DISCIPLES DE IANSENIVS.

CONTRE L'ECRIT *intitulé*, La soûmission apparente des Iansenistes, à la decision de l'Eglise touchant le droict.

Où l'on fait voir que la doctrine precise & determinée, que Iansenius defend dans son Augustin, & ses disciples dans leurs écrits, a été condamnée par le S. Siege, dans les cinq Propositions.

Par le P. IEAN FERRIER, De la Compagnie de IESVS.

A TOLOSE,

Par IEAN BOVDE, Imprimeur ordinaire du Roy, [...]es Estats generaux de la Province de Languedoc, & de l'Vniversité de Tolose, prés le College de Foix. 1667. +

Avec Approbation & Permission.

PREFACE.

BIEN que les disciples de Iansenius alleguent des raisons tres-foibles, pour montrer que l'Ecrit intitulé, La soûmission apparente des Iansenistes, *est certainement de moy : je ne veux pas neantmoins entrer en contestation avec eux sur ce sujet : & il me suffit de leur dire, que le seul interét de la verité, m'oblige de leur accorder un fait, duquel ils ne me sçauroient convaincre, si je voulois employer pour ma defense ces beaux principes, qu'ils se sont efforcez d'établir dans l'ouvrage de la foy humaine.*

S'ils étoient dans ce sentiment, que l'authorité d'un homme qui se peut tromper, & qui peut méme tromper ceux qui

ajoûtent foy à ses paroles, est vn motif suffisant pour nous obliger à la creance d'un fait particulier; j'avoüe qu'ils auroient quelque raison d'écrire & de publier que je suis l'Autheur du livre qu'ils ont entrepris de refuter; mais puisque pour soûtenir la doctrine de leur Maître, ils travaillent depuis dix ans à nous persuader, que l'authorité méme de l'Eglise assemblée dans un Concile general, n'est pas assez considerable, pour nous faire croire un fait non revelé, n'est-ce pas une chose bien surprenante, de voir que tout d'un coup ils sont devenus si credules, qu'ils osent prononcer avec certitude, que je suis l'Autheur d'un livre Anonime, parce qu'un Libraire de Paris l'a appellé l'Ecrit du P. Ferrier?

Si ces Inconnus raisonnent si mal, & contre leurs propres maximes, quand il est question de montrer que cét écrit est de moy: Il faut avoüer qu'ils rencontrent beaucoup plus mal, quand ils s'engagent

à rechercher la cause qui m'a empéché de m'en declarer l'Autheur.

Comme il arrive d'ordinaire que chacun juge de la conduite des autres par la sienne, ils se sont imaginez, que deux motifs bien pressans m'avoient obligé de ne pas mettre mon nom. L'un est, que j'ay fait, *à ce qu'ils disent*, des falsifications si honteuses & si visibles, que quelque front que j'aye, je ne sçaurois en soûtenir le reproche; *l'autre est*, que je crains que les Docteurs qui y ont interest, n'en portent leurs plaintes contre moy. Defense pag. 1. 2.

Mais je ferai voir, comme j'espere, par la refutation de leur Libelle, qu'ils ne pouvoient rien dire de plus éloigné de la verité; Et s'ils eussent bien voulu faire un peu de reflexion sur eux-mémes, ils auroient reconnu, que ce n'étoit pas chez moy, mais dans leur propre fonds qu'ils devoient chercher la veritable cause qui m'a porté à ne pas mettre mon nom à cét écrit.

Je m'étois toujours persuadé que l'a-

version horrible que les Ianſeniſtes ont conceuë des Ieſuïtes, les empéchoit de recevoir la verité quand elle leur eſt preſentée par un Theologien de la compagnie; C'eſt ce qui m'avoit obligé de mettre ſeulement à la premiere page de mon écrit l'approbation des Docteurs & la permiſsion des Superieurs : eſtimant qu'il étoit peu important que mon nom leur fût connu, & qu'il l'etoit beaucoup pour leur ſalut, qu'ils ſe laiſſaſſent vaincre par l'évidence de la raiſon.

Mais puis qu'ils ſont ſi mal diſpoſez que les veritez les plus éclatantes leur ſont odieuſes, de quelque part qu'elles viennent; c'eſt en vain qu'on ſe met en peine de leur celer le nom de ceux qui les leur preſentent.

Je leur declare donc, puis qu'ils ont la curioſité de le ſçavoir, que je ſuis l'autheur de l'écrit qui a pour titre, La ſoûmiſſion apparente des Ianſeniſtes à la decision de l'Egliſe touchant le droit*: Et je veux-bien qu'ils ſçachent, que le Li-*

belle qu'ils ont publié contre moy, ne me donne point sujet de m'en repentir.

Ils ont beau m'accuser de mensonge, de falsification, d'imposture, de temerité, d'extravagance, d'impudence. *Ces paroles injurieuses, ne peuvent servir que pour faire mieux cõnoître l'excés de leur emportement; & j'espere de faire voir avec tant d'évidence l'injustice de leurs accusations, que les autheurs de ces calomnies n'en retireront point d'autre avantage, que la honte de les avoir avancées.*

Ils croient me faire injure quand ils me comparent à un chien, qui ne pouvant mordre de prés, abboye de loin. *Mais ils devroient considerer, que s'il est injurieux à un Theologien d'étre comparé à ces chiens furieux, que S. Augustin appelle* canes detestabiles, *qui dans l'excez de leur rage, mordent & déchirent tout ce qui leur vient à la rencontre; Il m'est au contraire tres-honorable, d'étre mis au nombre de ces chiens; que le mé-* Defense p. 1

me S. Augustin appelle, canes laudabiles, *qui sont fideles à leur maître, & qui aboyent incessamment contre les loups qui veulent entrer dans le Bercail, & contre les voleurs qui se glissent secretement dans la maison pour la piller;* canes laudabiles, non detestabiles, fidem servantes domino suo, & pro ejus domo contra inimicos latrantes.

August. in Psal. 67.

Peut-être qu'ils esperent de rendre mon écrit entierement méprisable, en me reprochant, que je n'y réponds point à la refutation qui a été faite de ma Relation; *que ie n'y defends pas* l'Idée du Iansenisme contre les réponses qu'on y a faites: *& que ie n'y attaque point* les cinq Articles contenans la doctrine des disciples *de Jansenius*, sur le sujet des cinq Propositions.

Mais est-il bien possible que des Theologiens Iansenistes, qui passent pour des personnes si éclairées, puissent se persuader, qu'on doit mépriser un écrit qu'on a fait contre-eux, parce qu'on

n'y

n'y répond pas à tant de libelles inutiles ou ils redisent cent fois les mémes choses, & ou l'on ne trouve rien de particulier, que quelque nouvelle maniere de noircir la reputation de ceux qui s'opposent à leurs desseins.

On veut croire que c'est la pensée de ce rare Theologien de Tolose, qui me fait l'honneur de me comparer à un chien, qui ne pouvant mordre de prés, abboye de loin; *Mais à parler sincerement, c'est un sentiment si peu raisonnable, qu'il ne sçauroit entrer dans l'esprit d'un homme de bon sens.*

Si j'avois entrepris de montrer que le dernier libelle qu'ils ont fait contre moy, est digne du dernier mépris, parceque dans ce libelle, ils ne répondent point aux Theses de Louvain, où l'on fait voir les erreurs de Iansenius deffendües par les heretiques du dernier siecle, & condamnées par l'Ecriture sainte, par les Conciles, & par les Peres; qu'ils n'y defendent point la doctrine de ce Prelat

contre la refutation qui en a été faite par Ripalda dans son livre, contra Baium & Bajanos, *par le R. P. Annat dans son* Augustinus à Baianis vindicatus, *& par Moraines dans son* Anti-Iansenius. *Qu'ils n'y justifient point leur Maître contre les accusations du P. Dechamps, qui fait voir dans son livre* de hæresi Ianseniana, *que Iansenius a puisé toutes ses erreurs dans les livres des heretiques, avec les raisons dont il les appuye, & les ornemens dont ils les embelit. Qu'ils n'y attaquent point la conduite du P. Annat, quelques menaces qu'ils ayent faites d'y vouloir répondre.*

N'est-il pas évident que si je leur avois fait ce reproche, qui seroit bien plus juste que celui qu'on me fait, ils se moqueroient de mon raisonnement, & tourneroient contre moy les plus sanglantes railleries, que l'esprit d'erreur est capable de leur inspirer; Et il me semble qu'ils auroient quelque droit de le

faire : car bien qu'il ſoit vray qu'ils n'ont jamais répondu à tous ces excellens ouvrages, & que jamais ils n'y répondront ; Neantmoins comme ils n'ont pas entrepris d'y répondre dans ce Libelle, & qu'ils n'ont pas eu d'autre deſſein que de defendre les Propoſitions de la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens contre l'écrit de la Soûmiſsion apparente, ce ſeroit une choſe tout à fait impertinente & ridicule de vouloir pretendre que ce Libelle eſt digne de mépris parce qu'on n'y répond pas à tous ces livres.

Cependant c'eſt de cette maniere que les defenſeurs des Propoſitions de la ſeconde colõne attaquent mon écrit de la ſoumiſſion apparente ; & quoy qu'ils ne puiſſent pas ignorer, que le but unique que je me ſuis propoſé dãs cét Ecrit, a été de faire voir que les diſciples de Ianſenius defendent comme Catholique la méme doctrine precise & determinée que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée comme heretique dans les cinq

Propositions; Ils ne laissent pas neantmoins de soûtenir que j'ay rendu mon écrit entierement méprisable, *parceque je n'y ay pas répondu à quelques libelles qu'ils avoient publiez contre ma Relation & contre l'idée du Iansenisme.*

On comprend bien quel est le dessein de ces Inconnus, & qu'est-ce qu'ils pretendent par un reproche si mal fondé; ils voudroient s'il leur étoit possible, m'engager à la refutation de divers faits qu'ils ont avancez dans ces libelles, sans autre preuve que celle que leur peut donner l'authorité d'un homme qui n'ose dire son nom, craignant d'étre convaincu de faussété; & ils espereroient par cét artifice de m'ôter la pensée d'entrer dans le fonds de nôtre dispute.

Mais je leur declare que je ne suis pas d'humeur à les contenter sur ce sujet, étant tres persuadé que je ne sçaurois mieux répondre à la refutation qu'ils ont faite de ma Relation, & aux faussetez qu'ils m'ont imposées, ny

defendre plus solidement l'idée veritable du Iansenisme contre les réponses qu'on y a faites, ny démeler plus clairement les ambigüitez & les equivoques dont leurs cinq Articles sont remplis, qu'en montrant par de bonnes & fortes raisons, que la doctrine precise & determinée qui a eté condamnée comme heretique par le S. Siege, est soûtenuë par les defenseurs de Iansenius, comme une doctrine tres-sainte & tres-Catholique.

C'est ce que j'ay entrepris dans l'écrit intitulé, La soûmission apparente des Iansenistes, *ou j'ay fait voir par des preuves incontestables, que le sens precis & determiné, dans lequel les cinq Deputez Iansenistes ont defendu devant le Pape les cinq Propositions, au nom de tout le parti, est celui-là méme qui a été condamné comme heretique.*

Or comme les defenseurs de Iansenius se trouvent beaucoup interessés dans cette affaire, & que les plus éclairez

d'entre-eux ont reconnu qu'on veut les engager dans la question de droit, quelques efforts qu'ils fassent pour l'éviter; Ils ont crû étre obligez de répondre à cét écrit, & de defendre en méme temps le sens exposé dans la seconde colomne de la distinction des sens.

Pour cét effet ils ont mis au jour un Libelle intitulé, Defense des Propositions de la seconde colomne, &c. *Ou ils ont entrepris de prouver trois choses également éloignées de la verité. La premiere, que j'ay falsifié les Propositions soûtenües par leurs Deputez, en ayant retranché, alteré & changé tout ce qui me nuisoit; La seconde, que j'ay donné à ces Propositions changées & alterées, un sens chimerique qu'elles n'ont point, & qui n'est point defendu par les disciples de Iansenius; La troisiéme, que par une nouvelle & temeraire pretention, je soûtiens que ces Propositions ont été condamnées par le Pape Innocent X. quoy que l'on puisse mon-*

trer par des faits & par des raisons incontestables, que ce Pape ne leur a donné aucune atteinte par sa Constitution.

C'est à ces trois chefs ou se reduit tout ce qu'il y a de considerable dans ce Libelle; Et il faut avoüer, que si ces Inconnus prouvoient solidement ces chefs, on pourroit excuser en quelque maniere leur peu de moderation, & je serois moy-méme inexcusable, si pour avoir lieu de les traiter d'Apostats en la Foy, j'avois commis les excez horribles dont ils m'accusent.

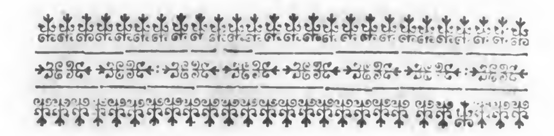
Mais il y a long-temps qu'on connoît le genie des Iansenistes; Ils promettent beaucoup dans les titres de leurs ouvrages, & ils tiennent trespeu dans le fonds: & quand ils employent des termes plus forts & plus violents, pour exprimer quelque excez dont ils blâment leurs adversaires; c'est alors principalement qu'on doit étre sur ses gardes, pour ne pas étre surpris par l'artifice de leurs paroles.

La Refutation que j'entreprends de leur Libelle, en sera une évidente conviction ; Et pour soulager le lecteur qui voudra prendre la peine de considerer dans cét ouvrage les artifices honteux des Iansenistes, & la foiblesse de leurs raisons, je le diviseray en trois parties

Dans la premiere je feray voir que les falsifications pretenduës des Propositions de la seconde colomne, sont chimeriques, & ne subsistent que dans la fausse idée des Iansenistes.

Dans la seconde je montreray quel est le sentiment de Iansenius, & de ses disciples touchant la grace suffisante, & la liberté requise pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompuë.

Dans la troisiéme, par les principes de Iansenius établis dans la seconde partie, je feray voir que le sens que je lui ay attribüé sur les cinq Propositions, est son veritable sens & que c'est celui-là méme qui a été condamné comme heretique par le S. Siege.



PREMIERE PARTIE.

OU L'ON FAIT VOIR que les falsifications pretenduës des propositions de la seconde colomne sont chimeriques, & ne subsistent que dans la fausse idée des Iansenistes.



ON dit que tout le parti des Iansenistes publie hautement que je suis convaincu de mauvaise foy, & qu'on a fait voir si clairement que j'ay falsifié, changé, & alteré les propositions de la seconde colomne de la distinction des sens, que je ne m'en sçaurois justifier devant Dieu, ny devant les hommes.

Ie sçay bien qu'à l'égard de Dieu je ne suis nullement coûpable de falsification, ny d'impôsture : & il m'est témoin, que je n'ay jamais eu d'autre dessein que de rapporter sincerement, & de bonne foy le sens, dans lequel les Iansenistes ont defendu les cinq Propositions de Iansenius dans la seconde colomne de leur distinction. I'espere aussi de me iustifier pleinement de ce méme crime devant les hommes, s'ils veulent bien

prendre la peine de confiderer fans preoccupation d'efprit ce que je vay dire pour ma defenfe.

Mais avant que d'entrer dans la difcuffion des falfifications dont on m'accufe, je me fens obligé de reprefenter en general l'idée veritable de l'écrit intitulé, *La foûmiffion apparente des Ianfeniftes*, pour l'oppofer à l'idée imparfaite & peu fincere, que le defenfeur des propofitions de la feconde colomne en a donnée dans fon Libelle.

CHAPITRE I.

Où l'on reprefente en general l'idée veritable de l'écrit intitulé, La foûmiffion apparente des Ianfeniftes

IL y a long-temps qu'on fe plaint de la mauvaife foy des Ianfeniftes, & qu'on les accufe de ne pas rapporter fidelement les fentimens de leurs adverfaires. L'Autheur du Libelle que j'ay entrepris de refuter, fait voir evidemment que ces plaintes ne font pas injuftes. Car s'étant engagé de reprefenter en general l'idée d'un écrit, où j'ay montré que les difciples de Ianfenius ne fe foûmettent qu'en apparence à la decifion de l'Eglife touchant le droit : il a formé cette idée d'une maniere fi defectueufe & fi peu fincere, qu'il ne dit pas un mot de ce que cét écrit contient de plus effentiel, fe contentant de rapporter un feul argument, qui ne fert en cét endroit, que d'une fimple difpofition, pour entrer dans l'examen du point capital dont je m'etois propofé la difcuffion.

Ie fuis donc obligé de reparer la faute d'un Ecrivain

inconnu, en exposant aux yeux de tout le monde l'idée veritable de cét écrit, pour l'opposer à l'idée imparfaite & monstrueuse que cét Autheur en a donnée. C'est ce que je vay faire en peu de paroles.

Ayant dessein de montrer que les Iansenistes defendent comme Catholique, la méme doctrine que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée comme heretique dans les cinq propositions, je m'étois servi d'abord de cette raison.

Les Papes Innocent X. & Alexandre VII. condamnent comme heretique la doctrine que Iansenius expose dans son Augustin, sur le sujet des cinq propositions; les disciples de ce Prelat defendent comme Catholique cette méme doctrine; donc ils soûtiennent comme Catholique la méme doctrine que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. condamnent comme heretique.

Et parce que les Theologiens de ce parti ne se contentent pas de dire que cette raison est *un sophisme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien*, & qu'ils poussent la chose plus avant, soûtenant hardiment que ces deux Papes se sont trompez dans l'intelligence de la doctrine de Iansenius, ayant condamné comme heretique, & comme doctrine de Iansenius, une doctrine qui n'est point de luy, & qu'on ne sçauroit trouver dans son Augustin; on a crû qu'il étoit important de repousser l'outrage que ces inconnus font à l'Eglise, par une réponse si temeraire.

C'est ce que j'ay entrepris dans l'écrit intitulé, *La soûmission apparente des Iansenistes*; où m'étant proposé pour but, de monstrer que ces deux Papes ont condamné comme heretique, & comme étant de Iansenius, la méme doctrine precise & determinée que les Iansenistes defendent comme Catholique, & de Iansenius tout ensemble; je le prouve en cette maniere.

Les Iansenistes defendent comme Catholique, &

comme étant de Ianſenius, la doctrine preciſe & determinée, qu eux mémes ont preſentée au Pape Innocent X. dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens ; cét écrit a trois colomnes que leurs cinq Deputez preſenterent au Pape, quelques iours avant la condemnation des cinq Propoſitions, & le Libelle intitulé, *Eclairciſſement ſur quelques difficultez*, qui parût peu de temps aprés qu'on eût publié en France la Conſtitution du méme Pape, en ſont des preuves ſi convainquantes, que l Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne, ne me conteſte rien ſur ce ſujet.

Or il eſt certain que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamné comme heretique, & comme étant de Ianſenius la doctrine preciſe, & determinée, que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont exposée dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens : C eſt ce que je prouve par trois raiſons, qui ſont la meilleure partie de l'écrit dont il eſt queſtion.

Il eſt donc manifeſte que ces deux Papes ont condamné comme heretique, & comme étant de Ianſenius, la méme doctrine preciſe & determinée, que les diſciples de ce Prelat defendent comme Catholique, & comme doctrine de Ianſenius.

C'eſt ainſi que je raiſonne dans cét écrit, & que je découvre la fauſſe ſoûmiſſion que les defenſeurs de Ianſenius rendent à la deciſion du S. Siege touchant le droit. C eſt pourquoy, ſi l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne, avoit deſſein de donner une idee fidele de mon écrit, il eſt viſible qu'il devoit rapporter cette raiſon, puis qu elle renferme tout ce que cét écrit contient de plus important.

Mais parceque c'eſt un crime aux Ianſeniſtes d'étre fideles dans le rapport qu'ils font des ſentimens de leurs adverſaires, cét inconnu craignant d'en étre accusé par ſes confreres, ſupprime artificieuſement cette raiſon,

& fait une longue digression sur cinq Articles de doctrine, qui me furent presentez par deux Theologiens Iansenistes dans les Conferences que j'eux avec eux il y a trois ans.

Il est vray qu'il pretend que si je voulois continüer d'accuser d'heresie les disciples de Iansenius, j'estois obligé de parler de ces Articles, puis qu'ils contiennent une explication claire, & sincere de leurs sentimens, & que c'est à moy-méme qu'ils ont été donnez; Mais cét Autheur s'étant engagé dans le titre du premier Article de son Libelle, de representer l'idée de mon écrit; ne voit il pas luy-méme qu'il choque également les loix de la raison, & de la sincerité, quand au lieu de representer de bonne foy les choses que j'ay avancées, il s'arreste à raisonner sur cinq Articles de Doctrine, dont ie n'ay pas dit un mot dans l'écrit qu'il attaque.

Si dans le titre de son premier Article il avoit promis de donner l'idée des moyens que je devois prendre, si je voulois prouver solidement que les Iansenistes sont dans l'erreur; on ne trouveroit pas étrange qu'il eût parlé des cinq Articles de Doctrine, & qu'il m'eût fait comprendre que *si ie voulois continüer d'accuser les Iansenistes d'heresie, ie n'avois que deux voyes à prendre; l'une de soûtenir que ces Articles ne sont point en effet Orthodoxes, mais qu'ils contiennent la Doctrine condamnée; l'autre, de dire que quoy que ces Articles soient Orthodoxes, neantmoins les defenseurs de Iansenius ne sont pas exempts d'erreur, parce qu'ils ont encore d'autres sentimens erronez sur les cinq Propositions, qui ne sont pas contenus dans ces Articles.* Art. 1. p. 5.

Mais le titre de ce premier article estant conceu en ces termes; *Article premier, où l'on represente en general l'idée de l'écrit du P. Ferrier, & sa mauvaise foy dans les moiens qu'il employe pour faire une question de droit où il n'y en a point*; n'est-il pas evident que cét Autheur ne

s'accorde point avec soy-méme, quand aprés nous avoir promis l'idée de l'écrit que i'avois mis au iour, il nous presente l'idée de celuy que ie deuois faire, si ie voulois me conduire par le caprice de son esprit?

Et pour faire mieux comprendre que le premier article de ce Libelle n'est rien autre chose qu'un continuel égarement, je veux rapporter icy la rare methode que cét Autheur observe pour bien representer l'idée de mon écrit.

Il dit donc que *Ie veux prouver dans mon nouveau Libelle, que les defenseurs de Iansenius soûtiennent les erreurs condamnées*; Et il ajoûte, *qu'il n'y à rien de plus étonnant, que les moyens que j'employe.*

Art. 1. p. 4.

Qui n'attendroit qu'aprés avoir avancé ces paroles, il proposeroit d'abord les moyens que j'ay employez, pour monstrer que les Iansenistes sont dans l'erreur, & feroit voir en suite, qu'il n'y a rien de plus étonnant, que ces moyens; mais c'est en vain qu'on attend de cét inconnu une conduite si raisonnable: voicy donc de quelle maniere il se conduit dans cette rencontre.

Premierement, il dit que dans les conferences que j'eus il y a trois ans avec deux Theologiens Iansenistes, ces Theologiens me presenterent en cinq Articles les sentimens de tous ceux de leur parti sur les matieres contestées.

Secondement, il adjoûte que je fus obligé d'approuver ces cinq Articles comme Orthodoxes, & que ces mémes Articles étant envoyez à Rome par Mr. de Comenge, receurent une approbation avantageuse de Sa Sainteté, qui les appelle dans son Bref, *Saniorem doctrinam.*

Enfin aprés avoir avancé ces deux insignes faussetez, touchant l'approbation de ces cinq Articles, il conclud, que si je voulois encore continüer d'accuser d'heresie les defenseurs de Iansenius, je n'avois que deux voyes à

prendre : l'une de soûtenir que ces cinq Articles ne sont point Orthodoxes : l'autre, de dire que les defenseurs de Iansenius ont d'autres sentimens erronez sur les cinq Propositions, qui ne sont pas contenus dans ces Articles.

Mais à quoy bon tout ce grand discours sur ces cinq Articles de doctrine, qui me furent presentez il y a trois ans. Ce n'est pas le point dont il est icy question ; il ne s'agit pas maintenant de sçavoir, si j'ay approuvé ces Articles, s'ils furent envoyez à Rome par Mr. de Comenge, de concert avec moy ; s'ils receurent une approbation avantageuse de Sa Sainteté ; j'ay fait voir la fausseté de ces trois faits, dans la relation que j'ay faite de ce qui s'estoit passé dans nos Conferences.

Il est seulement question de representer en general l'idée d'un écrit que i'ay mis au iour il y a six mois ; il s'agit de montrer quels sont les moyens que j'ay employez pour prouver que les Iansenistes sont coulpables d'heresie. Cét inconnu s'y estoit engagé : cependant, comme s'il avoit perdu la memoire de ce qu'il avoit promis, il n'en fait rien du tout, & il est assez bon homme pour se persuader que tout est fait, & qu'il a tres-bien rempli le titre qu'il a donné au premier article de son Livre, pourveu qu'il ayt parlé des cinq Articles, qui contiennent à son avis une explication claire & sincere des sentimens des Iansenistes sur le sujet des cinq Propositions.

Ie laisse à juger au Lecteur sçavant & judicieux, si cette maniere de representer en general l'idée d'vn écrit, est bien pertinente ; & je me contente de dire à cét inconnu, ce que S. Augustin a dit parlant des bonnes œuvres des infideles, qu'il a dit bien de choses dans le premier Article de son Ouvrage ; mais que n'ayant rien dit qui fût à propos du titre qu'il avoit donné à cét Article, il a fait de grands pas, mais tous hors du chemin qu'il devoit prendre ; *Magni passus, sed extra viam.*

CHAPITRE II.

Qu'on ne peut dire ſans calomnie, qu'il y ait de la mauvaiſe foy dans les moyens que j'ay employez, pour monſtrer que les Ianſeniſtes ſont dans l'erreur.

IL ne coûte gueres aux Ianſeniſtes de m'accuſer de mauvaiſe foy; mais il leur eſt bien mal-aisé de m'en convaincre. L'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne avoit promis d'en faire la demonſtration dans le premier Article de ſon Libelle: mais quand il eſt queſtion d'en venir aux effets, il s'y prend d'vne maniere ſi pitoyable, & ſi peu digne d'vn Theologien, que dans tout le corps de cét article, il ne fait rien moins que ce qu'il faiſoit eſperer dans le titre.

Il eſt vray que ſur la fin du méme Article il s'eſt avisé de m'accuſer d'avoir falſifié d'une maniere horrible les propoſitions de la ſeconde colomne, de leur avoir donné vn faux ſens, & d'avoir attribué ce ſens à mes Aduerſaires, quoy qu'ils ne le ſoûtiennent point: mais parce que cét inconnu entaſſe toutes ces fauſſetez ſans les appuyer d'aucune preuve, ſe contentant de renvoyer le lecteur à l'Article ſuivant, il me ſuffiroit de luy répondre, que c'eſt injuſtemēt qu'il m'accuſe de mauvaiſe foy dans le titre de ſon premier Article, puis qu'il ne le prouve point dans le corps du méme Article, & qu'il le fait tres-mal dans le ſuivant; je veux neantmoins aller plus avant, & faire connoiſtre à cét Autheur que les moyens que j'ay employez pour faire voir la fauſſe ſoûmiſſion

miſsion des Ianſeniſtes ſont tres-legitimes, & que dans l'uſage de ces moyens je n'ay rien fait qui ne ſoit tres-conforme aux loix de la ſincerité.

Quand on oppoſe aux Ianſeniſtes, qu'ils ſont coûpables d'hereſie, parce qu'ils defendent comme Catholique la doctrine de Ianſenius ſur les cinq Propoſitions, quoy que l'Egliſe l'ait condamnée comme heretique;ils répondent à cette raiſon, *qu'ils defendent comme Catholique la doctrine de Ianſenius, & que les Papes la condamnent comme heretique, ſans qu'il y ait entre-eux aucun different touchant la Foy: parceque ce n'eſt pas la méme doctrine preciſe & determinée qui eſt condamnée par les uns, & defendüe par les autres, quoy que les uns & les autres l'appellent de méme nom.* 2. Lettre de l'hereſie imaginaire, pag. 5.

C'eſt le dernier refuge des defenſeurs de Ianſenius, & le moyen unique qui leur reſte pour ſe juſtifier du crime d'hereſie dont on les accuſe. Ils veulent qu'on ſe perſuade qu'ils ſont parfaitement d'accord avec l'Egliſe touchant le droit; parce qu'à ce qu'ils diſent, la doctrine qu'ils defendent comme Catholique ſoûs le nom de ſens, ou de doctrine de Ianſenius, n'eſt pas certainement la méme, que celle que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont condamnée; & s'il y a quelque different entre-eux & ces deux Papes, il conſiſte ſeulement en ce qu'ils ne ſe trompent point dans l'intelligence du ſens de Ianſenius, la doctrine qu'ils defendent ſoûs le nom de ſens de Ianſenius, étant effectiuement la vraye doctrine que ce Prelat ſoûtient dans ſon Auguſtin; & qu'au contraire ces deux Papes ſe ſont trompez ayant pris pour doctrine de Ianſenius, une doctrine qui n'eſt point de lui.

C'eſt pourquoy s'il eſt queſtion d'attaquer les Ianſeniſtes dans cét azyle,ou ils eſperent de ſe mettre à couvert des cenſures de l'Egliſe: il eſt manifeſte qu'on ne le ſçauroit faire d'une maniere plus legitime, qu'en montrant

d'une part, quelle est la doctrine precise, & determinée que les Ianseniſtes defendent comme Catholique, ſous le nom de doctrine de Ianſenius; & faiſant voir d'une autre, que c'eſt cette méme doctrine, que ces deux Papes ont condamnée dans les cinq Propoſitions.

Si l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne étoit aſſez temeraire pour condamner ce moyen de mauvaiſe foy, ou de peu de ſolidité : il eſt ſans doûte qu'au jugement de toutes les perſonnes intelligentes, il paſſeroit pour un homme de peu de ſens, qui ne ſçait pas diſtinguer le vray d avec le faux, & le ſolide d'avec l'apparent.

Cependant c'eſt le moyen unique que j'ay employé, pour monſtrer que les Ianſeniſtes ſoûtiennent en effet les erreurs condamnées; & ceux qui ont pris la peine de lire l'écrit que j'ay fait ſur ce ſujet, ont pû remarquer, que le but que je me ſuis proposé, a eſté d'établir deux choſes; l'une que les Ianſeniſtes defendent comme Catholique, & comme étant de Ianſenius, la doctrine preciſe, & determinée; qu'ils ont eux-mémes exposée dans la ſeconde colomne de la diſtinction des ſens; l'autre, que c'eſt aſſeurément cette méme doctrine qui a eſté condamnée par le S. Siege.

Où eſt donc la mauvaiſe foy, de laquelle cét inconnû m'accuſe, pour m'étre ſerui de ce moyen? Qu'eſt-ce qu'il a trouvé de contraire aux loix de la raiſon, ou de la ſincerité, dans l'uſage que j'ay fait d'un moyen ſi juſte & ſi legitime?

I'étois obligé, dit-il, de parler des cinq Articles de doctrine, qui me furent preſentez dans nos Conferences; & ſi je voulois continüer d'accuſer mes adverſaires d'hereſie, je devois prendre l'une de deux voyes; ou monſtrer que ces cinq Articles contiennent les erreurs condamnées, ou faire voir que les diſciples de Ianſenius ont d'autres ſentimens erronnez, qui ne ſont pas contenus dans ces Articles.

Mais quoy? si la voye que j'ay suivie est bonne & legitime, comme je l'ay deja montré, veut-il que je sois coûpable de mauuaise foy, parceque je n'ay pas choisi l'une de deux autres voyes, qu'il juge que je devois prendre? croit-il bien que quand il sera question de prouver que les Iansenistes soûtiennent les erreurs condamnées, je sois obligé de me regler par le caprice de mes Adversaires? Qu'importe que je me sois servi plûtôt de l'écrit à trois colomnes, que de celui qui contient les cinq Articles? Ne suffit-il pas que par le moyen de cét écrit, j'aye montré tres-clairement que les Iansenistes defendent comme Catholique la méme doctrine precise & determinée, qui a été condamnée comme heretique?

Et afin que cét inconnu ne conserve aucun mal de cœur contre moy, je veux luy donner quelque satisfaction, luy faisant voir qu'en me servant de l'écrit à trois colomnes, j'ay pris l'une des deux voyes qu'il me propose dans son Libelle.

Car s'il est dans ce sentiment, que les Propositions de la seconde colomne ne contiennent en effet que les mémes dogmes qui sont exposez dans les cinq articles; il est visible que ie me suis servi de la premiere voye qu'il me presente; puis qu'en méme temps que j'ay prouvé que les dogmes contenus dans la seconde colomne, sont heretiques, j ay fait voir que ceux qui sont exposez dans les cinq Articles, ne sont pas Orthodoxes.

S'il pretend que les dogmes contenus dans la seconde colomne, sont differens de ceux qui sont defendus dans les cinq Articles; il s'ensuit que j'ay pris la seconde voye qu il me propose; puis qu'en prouvant que les dogmes soûtenus par les Iansenistes dans la seconde colomne de leur distinction, sont heretiques, j'ay fait voir qu'ils ont d'autres sentimens erronez, qui ne sont pas contenus dans leurs cinq Articles.

C'eſt donc mal à propos que cét inconnu s'emporte contre moy, diſant *que je ne me tiens nullement obligé aux loix de la raiſon, ny de la ſincerité.* Car puis que dans le deſſein que j'avois de montrer que les Ianſeniſtes defendent les erreurs condamnées, j'ay pris l'vne des deux voyes qu'il me propoſe, il eſt indubitable que je n'ay rien fait dans l'execution de mon deſſein, qui ne ſoit ſincere & raiſonnable, ou que luy méme qui m'accuſe, n'a point ſuivi les loix de la ſincerité, & de la raiſon, quand il ſoûtient que ſi je voulois continüer d'accuſer d'hereſie les defenſeurs de Ianſenius, je n'avois qu'à prendre l'une des deux voyes que j'ay priſes, ſans parler neantmoins des cinq Articles.

Et il eſt certain que je ne me ſerois nullement tenu obligé aux loix de la raiſon, & du ſens commun, ſi au lieu de me ſervir de l'écrit à trois colomnes, je me fuſſe arreſté à raiſonner ſur leurs cinq Articles. Car étant queſtion de montrer quelle eſt la doctrine preciſe & determinée qui a été condamnée dans les cinq Propoſitions ſoûs le nom de doctrine de Ianſenius, c'eſt agir ſelon les loix de la raiſon & du bon ſens, de prendre pour cét effet la doctrine que les Ianſeniſtes ont defendüe dans leur écrit à trois colomnes: puis qu'eux mémes la preſenterent au Pape vingt jours avant la condemnation des cinq Propoſitions, & le ſupplierent tres-humblement de vouloir prononcer ſur cette doctrine, comme eſtant la ſeule qui étoit en conteſtation entre les Docteurs, & ſur laquelle on attendoit le jugement du Siege Apoſtolique.

Et au contraire il faudroit avoir renoncé au ſens cômun de vouloir alleguer en cette occaſion la doctrine contenue dans les cinq Articles; car ces cinq Articles n'ayant paru que dix ans aprés la condemnation des cinq Propoſitions, il eſt tout evident qu'on ne peut montrer autrement que la doctrine contenue dans ces Articles a

été condamnée par la Conſtitution d'Innocent X. qu'en faiſant voir qu'elle eſt entierement la méme que celle qui fut alors cenſurée & declarée heretique par ce Pape. Et parce que j'ay fait voir dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, que la doctrine qui fut condamnée dans les cinq Propoſitions ſoûs le nom de doctrine de Ianſenius, eſt celle-là méme qui fut defendüe devant le Pape Innocent X. par cinq Deputez Ianſeniſtes; s'ils pretendent aujourd'huy que les dogmes contenus dans leurs cinq Articles ne ſont point differens de ceux qui furent alors defendus par ces Deputez dans l'écrit à trois colomnes, je ne refuſe point d'accepter ce qu'ils m'accorcordent ſans le leur avoir demandé; mais ils ne trouveront pas mauvais que je m'en ſerve pour juſtifier ce que j'ay dit ſouvent dans la relation de nos Conferences, que *ces Articles étoient captieux & ambigus*, & qu'ils pouvoient étre expliquez au ſens heretique qui avoit été condamné par le Pape Innocent X.

Toutes ces choſes montrent tres-clairement que je n'ay nullement manqué contre les loix de la raiſon, ny de la ſincerité, dans le choix du moyen que j'ay employé pour prouver que les Ianſeniſtes defendent les dogmes cõdamnez: Mais comme l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne m'accuſe de mauvaiſe foy dans l'uſage que j'ay fait de ce moyen, diſant que j'ay falſifié, changé, & alteré les Propoſitions des cinq Deputez, ie ſuis obligé de refuter cette noire calomnie, & de faire connoiſtre à toutes les perſonnes intelligentes, que s'il y a de la mauvaiſe foy, ce n'eſt que dans les moyens que les Ianſeniſtes employent pour combattre leurs Adverſaires.

CHAPITRE III.

Que c'est injustement que les disciples de Iansenius m'accusent d'avoir falsifié la premiere Proposition de la seconde colomne.

POUR bien comprendre si c'est injustement, ou avec raison que les Iansenistes m'accusent d'auoir falsifié les Propositions exposées dans la secõde colomne de la distinction des sens, il est important de remarquer, que dans l'écrit de la soûmission apparente, je n'ay pas entrepris de rapporter, & beaucoup moins de traduire en nôtre langue les Propositions de la seconde colomne, & que je ne me suis engagé à rien autre chose, qu'à representer simplement le sens precis & determiné, dans lequel je pretends que les Deputez Iansenistes ont defendu les cinq Propositions de Iansenius.

L'endroit de mon écrit, que le defenseur des Propositions de la seconde colomne a cité, en est une preuve tres convainquante. Car dans cét endroit, ny dans aucun autre de mon écrit, on ne trouvera point que j'appelle *Propositions des cinq Deputez*, le sens que je leur attribüe; mais on trouvera que je dis constamment par tout, *qu'ils defendent en ce sens la premiere Proposition condamnée, la seconde en celui-cy, la troisiéme en cét autre*, &c. Sans avoir employé en nulle part aucun terme, d'où l'on puisse conclurre, que je rapporte autre chose, que le sens defendu par les cinq Deputez au nom de tout le parti.

C'est pourquoy on ne peut nier qu'il n'y ait de l'illusion, ou de la malice aux Iansenistes, qui ne rougissent

point de m'accuser d'avoir falsifié les Propositions de la seconde colomne, quoy qu'ils ne puissent ignorer que ie n'ay pas méme entrepris de les rapporter, n'ayant j'amais eu d'autre dessein, que d'exprimer en peu de paroles le sens qu'elles contiennent, pour faire voir en suite que c'est celui-là méme, qui a été condamné comme heretique dans les cinq propositions.

Il n'est donc pas question de sçavoir si j'ay exprimé en François tous les termes latins que les cinq Deputez ont employez pour expliquer le sens, dans lequel ils ont defendu comme Catholiques les cinq Propositions de Iansenius; mais il s'agit seulement d'examiner, si j'ay esté fidele à rapporter leur sens, quoy que ie ne me sois pas servi de tous les termes, qu'ils ont employez dans leur écrit à trois colomnes.

Si j'ay alteré, ou corrompu le sens, dans lequel ils ont defendu les cinq Propositions, j'avoue que je suis coûpable de falsification, & d'imposture; mais si au contraire j'ay rapporté leur sens avec toute la fidelité possible, n'ayant retranché de leurs paroles, que les inutiles & ambigües; il est sans doûte qu'ils sont coûpables eux-mémes de calomnie, de vouloir soûtenir que je suis un faussaire, & un imposteur.

Or je leur soûtiens, que j'ay representé si clairement, & si nettement le sens, dans lequel ces Deputez ont defendu les cinq Propositions de Iansenius, que les termes latins contenus dans la seconde colomne, que je n'ay pas exprimez en rapportant ce sens, non seulement sont inutiles, pour le mieux éclaircir; mais aussi qu'ils ne peuvent servir qu'à le rendre plus obscur. En voicy une preuve dans la premiere Proposition.

La premiere Proposition condamnée par le S. Siege est composée de deux parties. La premiere, *qu'il y a des Commandemens de Dieu qui sont impossibles aux hommes iustes, qui veulent & s'efforcent selon les forces qu'ils ont*

dans l'état où ils se trouvent. La seconde, *que même la grace qui les doit rendre possibles, leur manque.*

Quant à la premiere partie, j'ay dit que les cinq Deputez Iansenistes l'ont defendue en ce sens; *Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles à quelques justes, qui veulent & qui s'efforcent foiblement & imparfaitement selon l'étendue des forces qu'ils ont en eux, lesquelles sont petites & foibles.* Pour la seconde, j'ay dit que les mémes Deputez l'ont soûtenue en ce sens; *Et ils manquent d'une grace de Iesus-Christ, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement possibles.*

Voyons maintenant si le defenseur des Propositions de la seconde colomne peut soûtenir avec quelque apparence de raison, que je suis vn faussaire & un imposteur?

Cet Inconnu pretend qu'il ne faut point prouver la falsification de la premiere Proposition des Deputez, & qu il n'y a qu'a lire pour la reconnoistre; car (dit-il) j'en ay retranché tout le milieu, où il est dit, *que les justes qui sont destituez du secours efficace, qui est necessaire pour vouloir pleinement, & pour operer, n'ont pas le pouvoir prochain de les accomplir.* I'en ay retranché le mot *proximè & completè*, qui est joint avec *impossibilia.* I'ay encore retranché le mot *d'efficace*: & au lieu de mettre, *ils manquent aussi de la grace efficace*, i'ay mis, *ils manquent d'une grace de Iesus-Christ.* Et enfin j'ay retranché tout ce qui est rapporté du Concile de Trente, pour justifier l'usage du mot *non potest*, en l'appliquant à la grace speciale, par laquelle les justes perseverent dans l'observation des Commandemens, & sans laquelle, comme dit le Concile, *ils n'y peuvent perseverer.*

Defense des Proposit. art. 2. p. 7.

Voila bien de retranchemens; mais je suis bien trompé, si tous ensemble peuvent faire vne raison assez forte, pour montrer que j'ay changé, ou alteré le sens, dans lequel les cinq Deputez ont defendu comme Catholique la premiere Proposition condamnée par le S. Siege.

Et

Et pour commencer par les mots, *proximè & completè*; il eſt certain que ſi on les prend dans leur ſignification propre & naturelle, on doit exprimer, *proximè*, par ce terme François, *prochainement*, & *completè*, par celuy-ci, *pleinement*, ou par cét autre, *parfaitement*, ou par ce troſiéme, *entierement*. C'eſt pourquoy, ſi pour contenter la mauvaiſe humeur du defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colonne, il faut joindre les mots, *proximè & completè* auec *impoſsibilia*, & les exprimer en François, il s'enſuit que le ſens defendu par les Deputez, eſt celuy-ci; *Quelques Commandemens de Dieu ſont prochainement & pleinement*, ou bien *entierement*, ou *parfaitement impoſsibles à quelques iuſtes.*

Mais s'il reſte à cét Inconnu quelque peu de ſens commun, il jugera d'abord que j'ay fait grace aux cinq Deputez, d'avoir ſuivi leur traduction, & de n'avoir pas exprimé à leur exemple les mots, *proximè & completè*: Car il eſt tout evident que ces mots étant joints avec *impoſsibilia*, & étant pris dans leur ſignification propre & naturelle, rendent le ſens defendu par les Deputez, moins tolerable, & plus digne de cenſure.

Ie laiſſe donc le choix à cét Autheur inconnu de ſeparer, ou de joindre avec *impoſsibilia*, les mots, *proximè & completè*; Et s'il ne croit pas que j'aye exprimé ſuffiſâment le ſens des cinq Deputés, leur faiſant dire que *Quelques Commandemens de Dieu ſont impoſsibles à quelques iuſtes, qui veulent & qui s'efforcent foiblement & imparfaitement*; je ſuis content qu'on y ajoûte les mots, *proximè & completè*, & qu'on exprime leur ſens en cette maniere; *Quelques Commandemens de Dieu ſont prochainement & parfaitement, ou entierement impoſsibles à quelques iuſtes, qui veulent & qui s'efforcent, &c.* Et je ne luy demande autre choſe, ſinon qu'il demeure d'accord avec moy que cete derniere Propoſition n'ajoûte rien

autre chose au sens que j'ay rapporté, qu'vne expression du méme sens plus dure & moins soutenable.

Ie sçay bien que cét Autheur pretend que ces mots Latins des Deputez, *aliqua Dei Præcepta sunt aliquibus iustis impossibilia proximè & completè*, doivent étre exprimez en cette maniere: *Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles quant à la possibilité prochaine & complete*: Mais je luy soutiens que par vne traduction si impertinente & si ridicule, il obscurcit tellement le sens des cinq Deputez, qu'il seroit bien difficile de le comprendre sans vne nouvelle explication.

Et en effet peut-on rien avancer de plus impertinent, & de moins intelligible, que cette Proposition? *Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles quant à la possibilité prochaine & cōplete, à quelques iustes.* Si l'on disoit, *Quelques Cōmandemens de Dieu sont impossibles à quelques iustes d'une impossibilité qui est opposée à la possibilité prochaine & complete*, on pourroit souffrir cette traduction, à condition neantmoins qu'on reconnût que ce n'est pas la signification propre & naturelle des mots, *proximè & completè*, quand on les joint avec *impossibilia*: Mais d'oser soutenir que la traduction Françoise de cette Proposition Latine, *aliqua Dei Præcepta sunt impossibilia proximè & completè*, doit étre conceüe en ces termes, Quelques Commandemens de Dieu sont impossibles, quant à la possibilité prochaine & complete; c'est une chose si ridicule & si contraire au sens commun, qu'on a sujet de croire que les Iansenistes ne se servent d'vne expression si embrouillée, que pour nous dérober la connoissance de leur doctrine

Mais quelques efforts qu'ils fassent pour nous cacher leurs sentimens à la faveur de quelques termes obscurs & ambigus, on ne laisse pas de les connoitre: & ceux qui ont examiné avec quelque soin l'Augustin de Iansenius & les écrits qu'on a faits pour sa defense, sont convain-

cus que le vray ſentiment de ce Prelat & de ſes diſciples eſt, que quand un homme juſte eſt deſtitué du ſecours de la grace efficace par elle-méme, laquelle ſeule eſt dans leur ſentimẽt la vraye grace de I. C. il luy eſt impoſſible de faire le bien que Dieu luy commande : Et parce qu'il eſt manifeſte que quand les juſtes ne font pas le bien qui leur eſt commandé, ils ſont deſtituez du ſecours de la grace efficace par elle-méme pour faire ce bien ; d'autant que s'ils étoient prevenus de cette grace, ils accompliroient infailliblement ce qui leur eſt commandé : il s'enſuit evidment que toutes les fois que les juſtes ne font pas une action bonne que Dieu leur commande, autant de fois il leur eſt impoſſible de la faire.

Voila le vray & legitime ſens de Ianſenius & de ſes diſciples ſur la premiere Propoſition:Et parce que dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je l'ay exprimé plus nettement qu'ils ne ſouhaitent, c'eſt ce qui les a obligez de me traiter de fauſſaire & d'impoſteur; s'imaginant peut-eſtre qu'on ſera perſuadé que je ſuis tel qu'ils me repreſentent, pourveu qu'on liſe ſeulement ce beau titre qu'ils donnent à leur Libelle; *Deſenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne contre les impoſtures & les falſifications du P. Ferrier Ieſuite.*

Mais graces à Dieu, on n'eſt plus en état d'étre ſurpris par ces artifices : on connoit ſi bien le genie des Ianſeniſtes, que dés lors qu'on s'apperçoit qu'ils ont recours aux injures, on commence à doûter de la juſtice de leur cauſe, l'excez de cét emportement faiſant juger qu'ils manquent de bonnes raiſons pour ſe defendre.

Ie paſſe a un ſecond retranchement, lequel aſſeurément n'eſt pas plus ſolide, ny mieux fondé que le premier. On veut que je ſois coûpable de falſification & d'impoſture, parceque j'ay retranché tout le milieu de la Propoſition des cinq Deputez, *où il eſt parlé de la gra-* Art. 2. p. 7.

ce efficace par elle-méme, qui explique la Proposition, & en determine le sens.

Il est vray que les cinq Deputez aprés avoir dit dans leur Proposition que *quelques Commandemens de Dieu sont impossibles à quelques iustes*, ajoûtent un, *c'est à dire*, ou une nouvelle explication, par laquelle ils veulent faire comprendre, que cette impossibilité de garder quelques Cõmandemens qui se trouuent dans quelques justes, consiste en ce qu'ils sont destitüez de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain de vouloir pleinement, & de faire ce qui leur est commandé.

Mais puisque la méme chose est exprimée tres-clairement par les paroles suivantes, qu'on trouve dans la méme Proposition, *& ils manquent de la grace efficace par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement possibles*; Ie croy que les Iansenistes ne sont pas si peu éclairez, qu'ils ne reconnoissent que ce milieu que leurs Deputez ont ajoûte à leur Proposition, est entierement inutile pour l'intelligence de leur sens.

Cependant voyla mon crime, voyla la falsification horrible dont on m'accuse. Etant engagé de rapporter le sens des cinq Deputez sur la premiere Proposition condamnée, j'ay dit dans mon écrit que selon la pensée de ces Deputez, ces justes à l'égard desquels quelques Commandemens de Dieu sont impossibles, *manquent d'une grace de Iesus-Christ, qui rend ces Commandemens prochainement possibles*; & dans la page 25. du méme ecrit, j'ay dit, *qu'ils manquent de la grace de Iesus-Christ, qui donne le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de faire ce que Dieu leur commande:* Mais pour éviter la superfluité des paroles qui ne servent d'ordinaire que pour embarasser l'esprit du lecteur, je n'ay pas repeté la méme chose, disant à l'exemple des cinq Deputez, que ces justes sont destitüez de la grace efficace, sans laquelle ils

n'ont pas le pouvoir prochain de faire ce qui leur eſt commandé. C'eſt ce qui paſſe dans l'idée des Ianſeniſtes pour vne ſalſification horrible, mais qui paſſera ſans doute pour vne conduite tres-raiſonnable dans l'eſprit de ceux qui en jugeront ſans paſſion.

Mais d'où vient donc (dit l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne) que j'ay retranché le mot de *grace efficace*, & qu'au lieu de dire avec les cinq Deputez *ils manquent de la grace efficace qui rend ces Commandemens prochainement poſsibles*, ou qui donne le pouvoir prochain de les accomplir, j'ay dit, *ils manquent d'une grace de Ieſus Chriſt, qui rend ces Commandemens prochainement poſsibles.*

Eſt-il bien poſſible qu'un Theologien Ianſeniſte s'arreſte à ces bagateles? & qu'il puiſſe ſe perſuader qu'on me doit condamner comme impoſteur, parce que pour me conformer davantage à la maniere de parler de Ianſenius, j'ay dit, *ils manquent d'une grace de Ieſus-Chriſt*, au lieu de dire avec les cinq Deputez, *ils manquent de la grace efficace.*

Si cét Inconnu ſçait que ſelon les principes de Ianſenius & de ſes diſciples, il n'y a point de grace de Ieſus-Chriſt qui ne ſoit efficace par elle méme, & que méme ſelon la penſée de Denys Raymond, ſi l'on donne le nom de grace de Ieſus-Chriſt à la grace ſuffiſante des Thomiſtes, c'eſt ſeulement entant qu'elle eſt efficace, & qu'elle opere quelqu'effet dans la volonté; n'eſt-il pas evident que c'eſt injuſtement & tres-mal à propos, qu'il me querelle ſur ce mot, puis que dans la penſée des Ianſeniſtes, ces deux Propoſitions, *ils manquent de la grace de Ieſus-Chriſt, & ils manquent de la grace efficace par elle méme*, ſignifient la méme choſe.

S'il ne ſçait point que dans la Theologie de ſon Maître, toute grace de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle méme: il ne merite pas qu'on luy réponde, puis qu'il ignore

les premiers & les plus importans principes de la doctrine dont il entreprend la defense.

Ie viens au dernier retranchement, & sur ce que le méme Autheur m'oppose que *j'ay retranché tout ce que les cinq Deputez rapportent du Concile de Trente pour justifier l'usage du mot, **non potest**, en l'appliquant à la grace efficace par elle méme* : je réponds que n'ayant entrepris que de rapporter precisement le sens que les cinq Deputez ont soûtenu sur la premiere Proposition condamnée, je ne devois pas m'attacher à rapporter ce que les mémes Deputez ont ajoûté touchant le Concile de Trente ; puis que par l'aveu méme de cét Inconnu, cela n'ajoûte rien au sens des cinq Deputez, mais *justifie seulement l'usage du mot, **non potest**, en l'appliquant à la grace speciale, par laquelle les justes perseverent dans l'observation des Commandemens de Dieu.*

I'ajoûte que les cinq Deputez m'ont quelque obligation, pour n'avoir rien dit de ce qu'ils ont rapporté du Concile de Trente : car outre que le Canon du Concile

Seß. 6. Can. 22. où il est defini *que l'homme juste ne peut perseverer dans la justice qu'il a receüe sans un secours special de Dieu*, ne peut servir de rien pour éclaircir le sens de cette Proposition ; *ils manquent de la grace efficace par elle-méme, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement possibles* ; il est certain que par ce méme Canon ils ne sçauroient justifier l'usage du mot, ***non potest***, en l'appliquant à la grace efficace par elle-méme.

Si ce n'est qu'ils pretendent que ce secours special, sans lequel l'homme juste ne peut perseverer dans la justice qu'il a receüe, est une grace efficace par elle méme : C'est neantmoins ce que tous les Iansenistes ensemble ne sçauroient conclure de ce Canon du Concile, où il n'est pas méme parlé en particulier du secours special, avec lequel on persevere dans la justice, mais seulement

de celuy ſans lequel on ne peut perſeverer. Et c'eſt en ce poinct que ces Theologiens s'expoſent certainement à la risée de toutes les perſonnes intelligentes, n'y ayant rien de moins judicieux, & de plus indigne d'un theologien, que de vouloir appliquer à la grace efficace par elle méme, ce que les Peres, ou les Conciles ont dit parlant de la grace en general, ou méme de la grace de I.C. Car pour appliquer raiſonnablement à la grace efficace par elle-méme, ce qu'ils ont dit de la grace en general, ou de la grace de Ieſus-Chriſt, il faudroit prouver auparavant que par le mot de grace, ou de grace de Ieſus-Chriſt, ils ont entendu la grace efficace par elle-méme; ce que neantmoins ces Theologiens ne prouvent point, & ils ſeroient bien en peine de le faire.

Mais ce n'eſt pas le poinct dont il eſt maintenant queſtion; Il s'agit ſeulement de ſçavoir ſi pour n'avoir pas rapporté ce que les cinq Deputez ont allegué du Concile de Trente, quoy que cela ſoit inutile pour l'intelligence de leur ſens; ſi pour avoir mis le mot de *grace de Ieſus-Chriſt*, au lieu du mot de *grace efficace*, quoy que toute grace de Ieſus-Chriſt ſoit efficace par elle-méme; ſi pour n'auoir pas exprimé les mots *proximè & completè*, qui ſont inutiles, ou qui ne peuvent ſervir que pour rendre moins ſoûtenable le ſens de ces mémes Deputez: ſi pour n'avoir pas repeté deux fois la méme choſe à leur exemple; on peut ſoûtenir ſans malice, ou ſans illuſion, que j'ay eſté infidele dans le rapport que j'ay fait du ſens precis & determiné, dans lequel les cinq Deputez ont defendu la premiere Propoſition condamnée par le S. Siege, dans l'Auguſtin de Ianſenius.

Dans cette longue Propoſition que ces Deputez ont fabriquée pour repreſenter leur ſens, & celuy de Ianſenius ſur la premiere Propoſition, ils ne diſent rien autre choſe, ſinon que quelques Commandemens de Dieu

ſont impoſſibles à quelques juſtes, qui ſont deſtituez du ſecours de la grace efficace par elle-méme, par laquelle ces Commandemens leur deviennent prochainement poſſibles, & ſans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain de les accomplir.

Dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je leur attribüe ce méme ſens, & s'il y a quelque difference entre-nous, elle conſiſte ſeulement en ce qu'ils enveloppent leur ſentiment dans un grand embarras de paroles, & que je l'explique plus clairement ayant retranché tous les termes ſuperflus ou ambigus. Si aprés cela le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne continüe de ſoûtenir que j'ay falſifié la premiere Propoſition des cinq Deputez, il peut mettre au jour un nouveau Livre pour le prouver; Car celuy qu'il a publié ne peut ſervir que pour faire voir que la choſe ne luy eſt pas moins impoſſible, qu'aux aveugles de voir, aux ſourds d'entendre, & aux boiteux de marcher droit.

CHAPITRE IV.

Qu'on ne peut m'accuſer d'avoir falſifié la ſeconde Propoſition des cinq Deputez, ſans faire retomber cette accuſation ſur les Deputez qui l'ont defendüe.

LA ſeconde Propoſition condamnée par le S. Siege, eſt celle-ci; ***Dans l'état de la nature corrompue on ne reſiſte iamais à la grace interieure.***

Sur cette Propoſition j'ay dit dans l'écrit de la ſoûmiſſion

mission apparente, que les cinq Deputez l'ont defenduë comme Catholique en ce sens, *dans l'état de la nature corrompue on ne resiste iamais à la grace de I. C. qui est precisemẽt necessaire pour chaque action de pieté, c'est à dire; elle n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel Dieu la donne.*

L'autheur de la defense des Propositions de la seconde colonne avoue que je n'ay pas tant falsifié cette Proposition; il soûtient neantmoins que je l'ay falsifiée en retranchant le mot de la fin, *proximè*, parce qu'à son avis *ce mot est important & essentiel.*

Ie n'ay pas beaucoup d'obligation à cét Inconnu pour avoir dit que je n'ay pas tant falsifié la seconde Proposition des cinq Deputez; parce que la raison qu'il en donne m'est injurieuse; car il pretend que si je ne l'ay pas tant falsifiée que la premiere, *c'est parce qu'elle est plus courte.* Art. 2. p. 9.

Mais il faut avouër que les cinq Deputez qui furent à Rome pour la defense de tout le parti, luy sont beaucoup moins obligez, & qu'il reconnoit bien mal le soin que ces Docteurs ont pris de la cause commune, & les sommes immenses qu'ils ont employées pour la defendre: Car il les considere si peu, qu'il ne craint point de les accuser, en m'attaquant, d'avoir falsifié la seconde Proposition, ayant retranché aussi bien que moy dans leur traduction françoise le mot *proximè*, *qui est important, & essentiel*: Si ce n'est peut-étre qu'il pretende que selon les regles de la nouvelle grammaire des Iansenistes, le mot latin *proximè*, est bien exprimé par le mot françois *effectivement*, que l'on trouve dans la traduction françoise des Deputez, & que je n'ay pas voulu mettre en rapportant leur sens, voyant bien qu'il étoit effectiuement inutile pour l'expliquer. Iournal de S. Amour, p. 475.

Il ne sert de rien de rejetter la faute sur S. Amour, disant que la traduction de l'écrit à trois colonnes, *qu'il a inserée dans son Iournal n'est pas assez exacte.* Car bien Defense des Propos. Art. 2. p. 6.

que S. Amour ne soit pas un grand Theologien, il n'est pas neantmoins si peu éclairé, ni si peu instruit des sentimens du parti sur le sujet de la grace & du libre Arbitre, qu'il eût bien voulu inserer dans son Iournal, une traduction françoise des Propositions que lui-méme avoit soûtenües devant le Pape, laquelle, si l'on en croit à cét Inconnu, est si infidele & si defectueuse, qu'elle n'exprime point le mot *proximè*, quoy qu'il soit *important & essentiel.*

I'ajoûte que l'Abbé Lalane, lequel, à ce qu'on dit, a été le reviseur de ce fameux Iournal, & qui passe avec justice, pour un des plus habiles du parti, n auroit pas laissé passer une faute si considerable, & n'auroit jamais souffert que S. Amour la lui eût attribüée, comme il fait dans la page 481. s'il est vray, comme cét Inconnu pretend, que le mot *proximè*, qui n'est pas exprimé dans la traduction de S. Amour, ni dans le discours de l'Abbé Lalane, est vn mot *important & essentiel.*

Mais puis que cét Inconnu me veut rendre coûpable d'infidelité, bien que je n'aye fait que suivre l'exemple des cinq Deputez, il ne trouvera pas étrange que je les justifie en me defendant, & que je lui fasse voir que le mot *proximè* n'est ny important, ny essentiel pour l'intelligence du sens dans lequel les cinq Deputez ont defendu la seconde Proposition de Iansenius.

On demeure d'accord que quand les cinq Deputez soûtiennent dans leur distinction abregée, que la grace de Iesus-Christ n'est jamais frustrée de l'effet pour lequel Dieu la donne prochainement, ils ne veulent dire rien autre chose, sinon que la grace de Iesus-Christ a toûjours l'effet pour lequel elle donne vn pouvoir suffisant, prochain, & accompli.

I'ay été si éloigné de dissimuler cette doctrine des Iansenistes, que tout au contraire dans la page 26. de l'écrit de la soûmission apparente, expliquant le sens de la se-

conde Proposition, j'ay declaré en termes tres-exprés, que son sens propre & naturel étoit, *que la grace de Iesus-Christ n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel elle nous donne des forces suffisantes, ou un pouvoir prochain & accompli.*

Cela fait voir evidemment la mauvaise foy de cét Autheur inconnu, qui suppose mal à propos que j'ay retranché le mot *proximè*, pour avoir lieu d'attribuer aux Iansenistes une erreur tres-grossiere, & tout à fait opposée à leurs sentimens. Car aprés avoir declaré formellement dans la page 26. de mon écrit que quand on dit que la grace de Iesus-Christ n'est jamais frustrée de l'effet, pour lequel Dieu la donne, on veut dire qu'elle n'est jamais frustrée de l'effet, pour lequel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accõpli; il faut avoir l'esprit bien porté à juger, & à parler mal de son prochain, pour s'imaginer qu'on se sert de cette expression, afin de faire comprendre, qu'au sentiment des Iansenistes la grace de Iesus-Christ n'est pas méme frustrée de l'effet pour lequel elle ne donne qu'un pouvoir imparfait & éloigné

Ie declare donc à cét Inconnu, puis qu'il fait semblant de l'ignorer, que le sens que j'ay attribué aux cinq Deputez sur la seconde Proposition condamnée, est que la *la grace de Iesus-Christ a toûjours l'effet, à l'égard duquel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accompli.* Et je me suis expliqué si nettement sur ce sujet dans l'écrit de la soûmission apparente, qu'il faut ne l'avoir jamais leu pour en douter.

Que si pour representer ce sens je me suis servi de ces paroles à l'exemple des cinq Deputez, *la grace de Iesus Christ n'est iamais frustrée de l'effet pour lequel Dieu la donne*, c'est parce que j'ay toûjours été dans ce sentiment, que quand Dieu me donne une grace pour un effet, c'est à dire, avec intention, ou avec un desir sincere que je produise cét effet, il faut que la grace qu'il me donne, soit

telle, qu'avec son secours j'aye un pouvoir suffisant, prochain, & accompli à l'égard de cét effet : autrement Dieu se mocqueroit de moy, & ne voudroit pas sincerement la production de cét effet, puis qu'il me donne une grace, connoissant bien qu'avec son secours je suis dans l'impuissance de faire ce qu'il demande.

Si à l'exemple des mémes Deputez je n'ay pas ajoûté le mot, *prochainement*, aux paroles dont je me suis servi, c'est parce que j'ay creu avec eux, qu'il étoit inutile pour exprimer leur sens. Car si la grace que Dieu me donne pour un effet, me donne le pouvoir suffisant, prochain, & accompli pour cét effet, ce n'est point precisément parce que Dieu me la donne prochainement pour cét effet, mais parce qu'il me la donne avec dessein ou avec un desir sincere que je produise cét effet : Or dans le langage commun des hommes, dire que *Dieu me donne une grace pour un effet*, ou *qu'il me la donne avec un desir sincere que je produise cét effet*, c'est dire la méme chose, sans qu'il soit necessaire d'y ajoûter le mot *prochainement.*

Mais l'autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne, fait semblant de ne pas comprendre ces veritez, & il veut malgré que j'en aye, que je sois un faussaire; & bien que j'aye declaré tres distinctement que le sens des Iansenistes sur la seconde proposition est, que *la grace de Iesus-Christ a toûjours l'effet pour lequel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accompli*, il veut neantmoins que je leur attribuë cét autre sens, *la grace de Iesus-Christ n'est iamais frustrée de l'effet, pour lequel elle ne donne qu'un pouvoir éloigné, & imparfait*, quoy que cette imagination ne soit jamais entrée dans mon esprit.

CHAPITRE V.

Qu'il n'est point vray que j'aye falsifié la troisiéme Proposition de la seconde colomne de la distinction des sens.

LA troisiéme Proposition condamnée par le S. Siege est, *Pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe, il n'est pas requis en l'homme une liberté qui l'exempte de la necessité de vouloir, ou d'agir, mais il suffit une liberté qui le dégage de la contrainte.*

I'ay dit dans l'écrit de la soûmission apparente, que le sens des cinq Deputez sur cette Proposition, étoit; *Pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe, il n'est pas requis en l'homme une liberté qui l'exempte d'une infallibilité & d'une certitude necessaire; mais il suffit qu'il ait une liberté qui le délivre de la contrainte, & qui soit accompagnée du iugement & de l'exercice de la raison.*

L'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne s'emporte contre moy sur ce sujet de la maniere du monde la plus étrange; car il ne fait nulle difficulté de dire que *la falsification de cette Proposition est tout à fait impudente*: Et parce qu'il voyoit bien que cette maniere de parler étoit si injurieuse, qu'un homme d'honneur auroit honte de s'en étre servi dans le plus grand excez de sa cholere; il a creu que pour se justifier du juste reproche qu'on luy pouvoit faire, il suffisoit d'ajoûter ces paroles à cét outrage; *On a peine d'employer ce terme contre un Prétre, mais on ne peut qualifier autrement cette action sans en diminuer l'excez.* Defense des Propos. art. 2. p. 10.

Il n'étoit pas necessaire que cét Inconnu se mît en pei-

ne d'excuser son emportement, en luy donnant quelque couleur de justice : on n'est nullement surpris qu'il traite *d'impudent* un simple Prétre, quand on considere que luy méme, ou ses confreres, ont bien eü l'audace de traiter les Evéques *de médisans, & de voleurs*, leur disant que *quelque authorité qu'ils possedent dans l'Eglise, & dans le monde, elle ne les mettra point à couvert de ces paroles terribles*; Neque maledici, neque rapaces Regnum Dei possidebunt.

Dans les justes plaintes, pag. 12.

Il est vray que depuis ils ont eü quelque honte de cét excez, & qu'ils se sont efforcez de s'en justifier dans l'écrit intitulé, *La simple verité* : mais il n'y a rien de plus étonnant que le moyen qu'ils ont employé. Car voulant montrer qu'il est faux qu'ils ayent traité de médisans, & de voleurs, les quinze Evéques de l'Assemblée tenuë à Paris l'an 1663. ils soûtiennent qu'il n'y a rien de tel dans l'endroit que j'ay rapporté: parce que (disent-ils) *on y a seulement cité en Latin le passage de S. Paul*, neque maledici, neque rapaces, Regnum Dei possidebunt, *sans le traduire* : Comme si ces illustres Prelats n'entendoient pas le Latin, & que pour leur faire comprendre qu'ils étoient des médisans & des voleurs, il étoit necessaire de traduire en François ce passage de S. Paul, & de leur declarer que *quelque authorité qu'ils possedent dans l'Eglise, elle ne les mettra point à couvert de ces paroles terribles, les médisans, & les voleurs, ne possederont iamais le Royaume de Dieu.*

page 62.

simple verité, page 62.

Ie sçay bien que dans le méme écrit ils ajoûtent qu'ils avoient cité le passage de S. Paul *avec dessein de se servir seulement de la premiere partie contre les Evéques, & non de l'autre, qui n'en a peu étre separée.*

Mais comme dans l'écrit où ils appliquent aux Prelats le passage entier de S. Paul, ils n'ont point declaré que c'étoit *avec dessein de se servir seulement de la premiere partie*, & de mettre des Evéques illustres au nombre des

médisans avec outrage, que S. Paul condamne d'une maniere si terrible, qu'il defend aux Fideles d'avoir aucun commerce avec eux; ils ne doivent pas être surpris si n'ayant peu deviner leur intention, j'avois creu qu'ils se servoient des deux parties de ce ce passage contre ces Prelats, puis qu ils le citoient tout entier sans en traduire aucune partie.

C'est pourquoy leur intention m'étant maintenant connüe, je me serviray seulement de ce qu'ils m'accordent, me contentant de dire qu'aprés qu'ils ont traité les Evéques *de médisans avec outrage*, on ne s'étonne point qu'ils appellent *impudent*, un simple Prêtre.

Il est seulement question d'examiner si l'autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne s'est servi de ce terme avec justice; Et s il est vray qu'il n'a pû qualifier autrement l'action de laquelle il m'accuse, sans en diminüer l'excez. Voyci donc l'occasion qu'il a prise de me traitter si indignement.

Il pretend que j'ay falsifié la Proposition des cinq Deputez, parce que j'en ay retranché ces paroles, *si l'on considere precisement l'essence de la liberté, & du merite, qui sont tellement liées avec ce qui precede*, & que j'ay rapporté dans mon écrit, *qu'il n'y a pas seulement une virgule dans le latin*. I'en ay encore rétranché ce qui suit, *Quoy qu'à raison de cét état de la nature corrompüe il se trouve toujours une indifference de puissance, par laquelle la volonté méme étant meüe par la grace prochainement necessaire, & efficace par elle-méme, peut ne vouloir pas, encore qu'il n'arrive jamais qu'elle ne veüille pas, lors qu'elle est actuellement secourüe de cette grace.*

Et pour mieux faire comprendre l'excez de cette falsification, cét Autheur le represente dans cét exemple, *supposons*, dit-il, *qu'un Theologien eût avancé cette proposition*, Iesus-Christ n'est point consubstantiel, & égal à son Pere, si l'on considere precisément sa nature humai- Defense des Propos. pag. 11.

ne, quoy qu'il luy soit égal selon sa nature Diuine; *Que ne diroit-on pas d'un homme qui pour former contre ce Theologien une accusation d'heresie, luy imputeroit d'avoir dit simplement*, Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere, *en retranchant tout le reste? C'est, comme on a veu, ce qu'a fait le P. Ferrier sur la troiséme Proposition.*

Si cét Inconnu avoit ajoûté à l'exemple qu'il propose, la proposition des cinq Deputez, on auroit reconnu d'abord que sa comparaison n'etoit pas juste; mais puis qu'il a bien voulu s'en servir pour mieux exprimer la falsification pretenduë dont il m'accuse, il ne trouvera pas mauvais que je l'employe pour mieux faire connoître son imposture.

Supposons donc qu'un Theologien eût avancé cette proposition, *Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere si l'on considere precisément sa nature humaine*: Supposons encore que ce méme Theologien non seulement n'ajoûte point à sa proposition les paroles suivantes, *quoy qu'il luy soit égal selon sa nature Divine*; mais aussi qu'il a declaré en divers endroits de ses écrits, qu'il n'admet point dans Iesus-Christ d'autre personne, ny d'autre nature, que l'humaine: N'est-il pas evident qu'on pourroit dire absolument, & simplement, que ce Theologien soutient que Iesus-Christ n'est point consubstantiel & égal à son Pere? & qu'on auroit droit de luy reprocher que s'il ajoûte à sa proposition ces paroles, *si l'on considere precisément sa nature humaine*, ce n'est pas pour rétreindre & modifier le sens des paroles qui precedent; mais seulement pour dérober aux moins éclairez la connoissance de son heresie? Voyons maintenant si les Iansenistes font le méme à l'egard de la troisiéme Proposition.

Premierement ils disent que *la faculté d'agir sans contrainte étant éclairée du iugement & de l'exercice de la raison*,

son suffit dans l'état de la nature corrompuë pour le merite & le demerite, si l'on considere precisément l'essence de la liberté, & du merite. Et ils avancent toute cette Proposition sans respirer, & sans y mettre seulement une virgule, pour separer ce qui suit d'avec ce qui precede. Et en cela ils font toute la méme chose que ce Theologien qui diroit sans points & sans virgules, & méme sans respirer, que *Iesus-Christ n'est pas consubstantiel & égal à son Pere si l'on considere precisément sa nature humaine.*

Secondement ils n'ajoûtent point à cette Proposition, que *si l'on considere quelque autre chose, la seule liberté qui est opposée à la contrainte ne suffit point dans cét état de corruption, pour le merite & le demerite.* De méme que cét autre Theologien n'ajoûte plus rien à la sienne, & ne dit jamais, comme le premier, que *Iesus-Christ soit égal à son Pere, si l'on considere sa nature divine.*

Troisiémement, ils vont bien plus avant: car ils entreprennent méme de prouver, comme je feray voir dans la seconde partie de cét ouvrage, que dans cét état de corruption un homme qui ne fait pas une action bonne que Dieu luy commande, ne laisse pas d'étre coûpable, & digne de peine, quoy qu'il luy soit impossible de la faire. Et c'est encore en ce point qu'ils imitent ce Theologien, qui non seulement ne diroit jamais que *Iesus-Christ fût égal à son Pere selon sa nature divine;* mais entreprendroit méme de prouver dans ses écrits, que dans Iesus-Christ il n'y a point d'autre nature, ny d'autre personne que l'humaine.

Or comme ce ne seroit pas falsifier, ny alterer le sens de ce Theologien, si on l'accusoit de croire & de soûtenir absolûment que *Iesus-Christ n'est pas consubstantiel & égal à son Pere*, sans y ajoûter ces paroles, *si l'on considere precisément sa nature humaine*, parceque ce Theologien n'admettant point d'autre nature & d'autre per-

ſonne en Ieſus-Chriſt, que l'humaine : on eſt convaincu qu'il affecte d'ajoûter ces paroles à ſa propoſition, afin que ſon erreur ſoit connuë de moins de perſonnes; je croy auſſi qu'il n'y a point d'homme de bon ſens, qui ne demeure d'accord, que je n'ay point changé ny alteré le ſens de la troiſiéme Propoſition des cinq Deputez; quoy que je n'aye point rapporté ces paroles, *ſi l'on conſidere preciſément l'eſſence de la liberté, & du merite*, ny les ſuiuantes, *quoy qu'à raiſon, &c.* parce qu'on eſt tres perſuadé, qu'ils n'ajoûtent à leur Propoſition ce grand embarras de paroles, que pour empécher qu'on ne s'apperçoive de leur erreur; étant certain que non ſeulement ils ne diſent jamais que la liberté opposée à la contrainte ne ſuffit point dans cét état pour le merite & le demerite; mais auſſi, qu'ils s'efforcent d'établir tout le contraire dans leurs écrits.

Il ne ſert de rien de dire que les defenſeurs de Ianſenius ont declaré ſouvent, que *dans l'état de la nature corrompuë, il ſe trouve toûjours une indifference de puiſſance, par laquelle la volonté méme étant meuë par la grace efficace par elle-méme, peut ne pas vouloir* Car on leur a répondu ſouvent, & on continuë de leur répondre, que ce n'eſt pas le point dont il eſt maintenant queſtion, & qu'enfin ils ſe devroient laſſer d'embroüiller ces matieres par des paroles obſcures & ambiguës.

Il ne s'agit pas de ſçavoir ſi dans l'état de la nature corrompuë il ſe trouve une indifference de puiſſance, par laquelle la volonté étant meuë, méme par la grace efficace par elle-méme, peut ne pas vouloir; c'eſt un poinct que nous examinerons en ſon lieu. Mais il eſt queſtion de ſçavoir ſi avant la condemnation des cinq Propoſitions, les Ianſeniſtes ont dit dans leurs écrits, que la liberté qui eſt opposée à la contrainte, & qui eſt éclairée de la raiſon, ne ſuffit point dans l'état de la nature corrompuë pour meriter, & demeriter.

Nous trouvons bien qu'ils ont dit que cette ſorte de liberté ſuffit dans cét état pour le merite & le demerite, *ſi l'on conſidere preciſément l'eſſence de la liberté, & du merite* : Mais nous ne trouvons point qu'ils ayent dit, qu'il y a quelque autre conſideration, qui les oblige de reconnoitre, que cette méme liberté ne ſuffit pas abſolument dans cét état pour le merite & le demerite. Et non ſeulement ils ne l'ont jamais dit : mais, ce qui eſt tres-remarquable, ils ont enſeigné vne doctrine toute contraire, ſoutenant hautement, que la ſimple neceſſité n'eſt pas incompatible avec le peché, & le demerite, &que dans cét état de corruption les hommes ne laiſſent pas d'étre coupables, & dignes de la damnation eternelle, quand ils ne font pas le bien que Dieu leur commande, quoy qu'ils ſe trouvent dans une telle impuiſſance de le faire, qu'il leur eſt autant impoſſible d'accomplir ce qui leur eſt commandé, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Nous voyons cepẽdant que ces defenſeurs de Ianſenius ſont ſi delicats, qu'ils ne peuvent ſouffrir qu'on leur attribuë cette doctrine ; ils veulent bien ſoutenir des hereſies, mais ils ne veulent point permettre qu'on les repreſente comme elles ſont. De ſorte que vouloir entreprendre de les expoſer tout ſimplement ſans ce grand embarras de paroles, dont ils ſe ſervent pour en couvrir le venin, c'eſt paſſer dans leur eſprit pour des fauſſaires, & pour des impoſteurs. Et ils ne conſiderent pas que par un artifice ſi recherché ils donnent lieu de croire qu'ils ſont du nombre de ceux, deſquels le Fils de Dieu nous avertit de nous donner de garde, quand il dit, *venient ad vos in veſtimentis ovium, &c.*

CHAPITRE VI.

Où l'on fait voir l'illusion des Iansenistes sur la falsification pretenduë de la quatriéme Proposition de la seconde colomne.

LA quatrîéme Proposition condamnée d'heresie par le S. Siege, est, que *les Semipelagiens étoient heretiques, en ce qu'ils vouloient que la grace de Iesus-Christ, qui est necessaire pour toutes les actions de pieté, méme pour le commencement de la foy, fut telle, que la volonté de l'homme peut luy resister, ou lui obeyr.*

I'ay dit dans l'écrit de la soûmission apparente, que le sens dans lequel les cinq Deputez ont deffendu cette proposition, étoit, que *les sentimens des Semipelagiens étoient heretiques en ce qu'ils vouloient, que la grace prevenante de Iesus-Christ fût telle, que la volonté lui obeyt, ou la rejettât, comme il luy plaisoit.*

L'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne m'attaque en deux manieres sur ce sujet, & veut me rendre coupable d'un double crime, de falsification pour avoir retranché ces mots, *c'est à dire, que cette grace ne fut pas efficace par elle-méme:* & de temerité, pour avoir donné aux paroles que j'ay rapportées dans mon écrit, le sens condamné d'heresie dans la quatriéme Proposition.

Defense des Propos. pag. 32.

Quant à la falsification pretenduë dont il m'accuse, il n'est pas mal-aisé de m'en justifier, étant certain que si j'ay retranché ces mots de la Proposition des cinq De-

putez, *en ce qu'ils vouloient que cette grace ne fût pas efficace par elle-méme*, c'eſt parce qu'ils ne pouvoient ſervir qu'à obſcurcir leur ſens, & le rendre moins intelligible.

Et pour le faire mieux comprendre à cét Inconnu, je le prierois volontiers de nous dire, s'il ſçait luy-méme qu'eſt-ce que les cinq Deputez ont entendu par le mot de grace efficace par elle-méme, lors qu'aprés auoir dit que *les Semipelagiens étoient heretiques, en ce qu'ils vouloient que la grace prevenante de Ieſus-Chriſt fût telle qu'il fût au pouvoir de la volonté de lui obeyr, ou de la reietter comme il lui plaiſoit*, ils ont ajoûté ces paroles, *c'eſt à dire, que cette grace ne fut pas efficace par elle-méme.*

S'il croit que ces Deputez ont pris le mot de grace efficace par elle-méme, au ſens que Calvin le prend dans ſes Inſtitutions & dans ſon Antidote contre le Concile de Trente, où il dit que *la grace ne meut pas la volonté en telle ſorte qu'il ſoit en nôtre choix de lui obeyr, ou de la reietter, comme l'on avoit crû durant pluſieurs ſiecles*: Il faudra dire qu'au ſentiment des cinq Deputez, c'eſt une hereſie de ne pas croire que la grace de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle-méme au ſens de Calvin & de ſes ſectateurs; c'eſt neantmoins ce que ces Deputez n'avoüeront jamais, ſi ce n'eſt peut-étre à leurs confidans, & dans le dernier ſecret.

Inſtit lib. 2. c. 2. §. 10. Antid. ad ſeſſ. 6.

S'il pretend qu'ils ont pris le mot de grace efficace par elle-méme, dans le ſens des Thomiſtes: il s'enſuit qu'au ſentiment des cinq Deputez Ianſeniſtes, c'eſt une hereſie de ne pas reconnoître que la grace prevenante de Ieſus-Chriſt eſt efficace par elle-méme au ſens des Thomiſtes.

C'eſt pourtant ce que ces Deputez n'ont pû ſoutenir ſans une temerité tout à fait ſurprenante; puis qu'il n'y a point de Theologien qui ne ſçache, que non ſeulement il n'y a point d'hereſie à nier la grace efficace par

elle-méme, en la maniere qu'elle est expliquée par les Thomistes, mais aussi qu'il est defendu sous peine d'encourir les plus redoutables censures de l'Eglise, de condamner d'erreur ceux qui n'admettent point la necessité de cette grace pour vouloir & pour agir.

I'ajoûte que s'il y avoit de l'erreur à nier la necessité de la grace efficace par elle-méme expliquée au sens des Thomistes, Iansenius seroit visiblement coupable d'heresie: puisque non seulement il n'admet point de grace efficace par elle-méme en la maniere qu'elle est defenduë par les Thomistes; mais il employe méme un chapitre entier, pour montrer que ceux qui transforment la grace de Iesus-Christ en predetermination physique, mettent une confusion inexplicable dans toute la doctrine de S. Augustin.

Ianf. lib. 8. de grat. c. 2.

Si cét Inconnu estime que par le mot de grace efficace par elle-méme, les Deputez n'ont entendu rien autre chose qu'une grace qui est d'une telle nature, qu'il ne depende pas de la volonté de luy obeïr, où de la rejetter comme il lui plait; n'est-il pas évident qu'aprés que j'ay dit dans l'écrit de la soûmission apparente, que le sens des cinq Deputez sur la quatriéme Proposition, étoit que *les Semipelagiens étoient heretiques en ce qu'ils vouloient que la grace de Iesus-Christ fut telle, que la volonté lui obeït où la rejetât comme il luy plaisoit*; Il n'estoit pas seulement inutile, mais il étoit méme tout a fait impertinent, d'y ajoûter ces paroles, *c'est à dire, que cette grace ne fût pas efficace par elle-méme.* Puis que c'étoit redire la méme chose, mais avec des termes plus obscurs, & qui peuvent étre pris en divers sens.

Ceci fait voir que la falsification pretenduë de la quatriéme Proposition de la seconde colomne, n'est qu'une pure illusion de cét Inconnu, qui prend pour falsification, le retranchement d'un terme obscur & ambigu, que les cinq Deputez ont ajoûté à leur Proposition,

afin d'en rendre le ſens moins intelligible.

Ie ne m'arréte point à me juſtifier du crime de temerité, duquel cét Autheur inconnu m'accuſe, pour avoir dit, que le ſens des cinq Deputez que j'ay rapporté, a été condamné d'hereſie par le S. Siege; comme la deciſion de ce point depend de la force, ou de la foibleſſe des raiſons que j'ay alleguées, pour montrer que ce ſens a eſté condamné, j'eſpere que le lecteur ne trouvera pas mauvais que je le renvoye à la troiſiéme partie de cét écrit, où je defens ces raiſons contre les réponſes de cét Inconnu, qui a entrepris de les combattre.

CHAPITRE VII.

Qu'on ne peut dire ſans menſonge, que j'ay falſifié la cinquiéme Propoſition de la ſeconde colomne.

QVAND le Pape Innocent X. a condamné cette Propoſition, *Ieſus-Chriſt n'eſt pas mort pour tous les hommes en particulier, ſans en excepter un ſeul.* Il l'a priſe en deux ſens: Le premier, en tant qu'elle ſignifie qu'il y a des hommes pour leſquels Ieſus-Chriſt n'a point donné ſa vie: Et en ce ſens le Pape l'a condamnée comme *fauſſe, temeraire, ſcandaleuſe.* Le ſecond, en tant qu'elle ſignifie que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort que pour ſauver ceux qui ſont du nombre des predeſtinez: & étant priſe en ce ſens, le Pape l'a condamnée comme *blaſphematoire, contumelieuſe, derogeante à la bonté de Dieu, & heretique.*

Or comme dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente je

m'étois proposé pour but, de montrer que le ſens dans lequel les Ianſeniſtes defendent les cinq Propoſitions, eſt celui-la méme que le Pape Innocent a condamné comme heretique: c'eſt ce qui m'a obligé de repreſenter leur ſens ſur chaque Propoſition.

Ie n'ay pas eu beaucoup de peine à l'égard des quatre premieres: parceque les cinq Deputez avoient declaré ſuffiſamment le ſens dans lequel ils les defendent, quoy qu'à ne rien diſſimuler, ils l'ayent enveloppé dans un ſi grand embarras de paroles, qu'ils ſemblent avoir affecté l'obſcurité, afin d'avoir toujours une porte pour échapper, ſi l'on entreprenoit de les pouſſer.

Quant à la cinquiéme Propoſition, ils ſe ſont contentez de dire que Ieſus-Chriſt n'étoit pas mort pour tous les hommes ſans en excepter vn ſeul, c'eſt à dire, *qu'en vertu de la mort de Ieſus-Chriſt la grace neceſſaire au ſalut n'eſt point preſentée à tous les hommes.* Mais ils ne ſe ſont pas expliquez ſur le poinct le plus important, & qui a été condamné d'hereſie par le S. Siege.

C'eſt pourquoy voulant ſuppleér à ce defaut dans l'écrit de la ſoumiſſion apparente, j'ay dit que ſelon leurs principes, ils doivent dire que Ieſus-Chriſt n'a point prié ſon Pere, ny versé ſon Sang, & donné ſa vie pour le ſalut d'aucun de ceux qui ſe perdent: C'eſt à dire, qu'il n'a point offert ſa mort pour obtenir à aucun de ceux qui periſſent un ſecours ſuffiſant, où la grace actuelle & interieure, ſans laquelle on n'a pas le pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour ſe ſauver.

Voyons maintenant qu'eſt-ce que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne trouve à dire ſur cette conduite, & s'il peut m'accuſer avec raiſon de falſification, & d'impoſture.

Defenſe des propoſ. pag. 12. 13.

Il répond que j'ay été reduit à employer ſur la cinquiéme Propoſition une nouvelle ſorte de fourberie, qui eſt de ſupprimer entierement la Propoſition des

cinq Deputez, & d'en fabriquer une autre comme il m'a plû, que j'ay attribüée hardiment aux disciples de Iansenius.

Mais je soûtiens à cét Inconnu que dans la conduite que j'ay observée sur la cinquiéme Proposition, il n'y a nulle sorte de fourberie. Car en premier lieu on ne peut m'accuser de fourberie, pour avoir dit que les cinq Deputez ne s'étoient pas expliquez suffisamment sur le sens que le Pape a condamné comme impie, & heretique dans la cinquiéme Proposition : puis qu'il est tres-vray, qu'ils n'ont pas declaré distinctement si Iesus-Christ étoit mort pour le salut d'aucun reprouvé.

En second lieu on ne peut m'accuser de fourberie pour avoir dit, que selon les principes des Deputez; on doit dire que Iesus-Christ n'est pas mort pour le salut d'aucun reprouvé, c'est à dire, qu'il n'a point offert sa mort pour obtenir à aucun reprouvé la grace actuelle & interieure, qui donne à la volonté le pouvoir suffisant, prochain & accompli de se sauver. Car puisque c'est une suite necessaire de leurs principes, & qu'il y a de la contradiction à soûtenir comme ils font, que la grace de Iesus-Christ n'est jamais frustrée de l'effet pour lequel elle donne un pouvoir suffisant, prochain, & accompli, sans avoüer en méme temps, que la grace de Iesus Christ, qui donne à l'homme le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de se sauver, n'est point donnée à aucun de ceux qui perissent : peut-on trouver de la fourberie, en ce que je leur attribuë une doctrine qui leur appartient, & que cét Inconnu méme qui mattaque, n'a pas eu la hardiesse de desavoüer?

Peut-étre que l'on s'imagine, que Iansenius & ses disciples prennent en un sens le mot de *pouvoir suffisant, prochain & accompli*, & que je le prends en un autre: mais je feray voir dans la troisiéme partie de cét écrit

où je traitte à fonds cette matiere, que je ne leur attribüe rien touchant ce point, que je ne prouve par des textes formels tirez de leurs écrits, & qui ne suive necessairement de leurs principes.

Mais n'est-il pas vray, dit l'Incognu, que j'ay supprimé la cinquiéme Proposition des cinq Deputez, *ayant reconnu qu'il m'étoit impossible de la falsifier?* non il n'est pas vray, & c'est une calomnie tres-grossiere, qui n'a point d'autre appuy que la temerité du jugement de celuy qui l'a inventée. Ie n'ay jamais eû dessein de falsifier aucune de leurs propositions; elles ne sont que trop fausses, sans qu'il soit necessaire de les falsifier davãtage.

I'ajoûte que le méme Autheur m'impose, quand il dit, que j'ay supprimé la proposition des cinq Deputez; car ce n'est pas supprimer une Proposition, que de rapporter fidelement le sens qu'elle contient; or je soûtiens à cét Autheur que la cinquiéme Proposition des Deputez renferme le sens que je leur attribuë, & que c'est une suite necessaire de leurs principes; & pour le faire voir plus clairement.

Il faut presupposer que cette Proposition des cinq Deputez, *la grace necessaire au salut*, c'est à dire, la grace, qui donne le pouvoir prochain, & accompli de se sauver, *n'est pas donnée à tous les hommes sans exception de personne, en vertu de la mort de Iesus-Christ*, peut étre prise en deux sens: l'un en tant qu'elle signifie qu'en vertu de la mort de Iesus-Christ, Dieu n'offre pas à chaque homme en particulier la grace sans laquelle il n'a pas le pouvoir suffisant, prochain, & accompli de se sauver, y en ayant plusieurs à qui cette grace n'est point presentée; & c'est en ce sens que le Pape a condamné la cinquiéme Proposition de Iansenius, comme *fausse, temeraire, scandaleuse*.

L'autre sens est, qu'en vertu de la mort de Iesus-Christ, la grace qui donne le pouvoir prochain: &

accompli de se sauver; n'est presentée qu'aux seuls predestinez qui se sauvent effectiuement. C'est ce dernier sens que j'ay attribüé aux Iansenistes dans l'écrit de la soûmission apparente; & ils ne le peuvent desavoüer, sans desavoüer en méme temps cette maxime, qui est le fondement de leur doctrine, que la grace de Iesus-Christ est efficace par elle-méme, c'est à dire, est suivie infailliblement de l'effet, pour lequel elle donne à la volonté un pouvoir suffisant, prochain, & accompli. Et c'est ce méme sens, que je croy avoir été condamné par le S. Siege dans la cinquiéme Proposition, comme un sens impie, & heretique. Nous examinerons dans la troisiéme partie de cét écrit, si les raisons que j'allegue pour le prouver, sont pertinente.

De toutes ces choses il est aisé de conclurre, que quand le Pape, & les Evéques de France ont condamné la cinquiéme Proposition au sens de Iansenius, ils ne se sont point certainement trompez; puisqu'il est certain que ce Prelat la defend dans le chapitre 21. du liure 3. de la grace du Sauveur, dans l'un, & dans l'autre sens, qui ont été condamnez par le S. Siege. Et c'est un grand prejugé, qu'ils ne se sont pas trompez quand ils ont condamné les quatre autres au propre sens de ce Prelat: leur authorité étant égale pour toutes, & toutes se trouvant aussi nettement, & aussi distinctement defendües que la premiere, dans l'Augustin de Iansenius.

Voila toutes les falsifications, & toutes les impostures que l'Autheur de la defence des Propositions de la seconde colomne m'attribuë, bien refutée: & cette refutation est la codamnation de toutes les Propositions de la seconde colomne; puisque cét Inconnu n'a point de raison plus forte pour les garantir de la censure de l'Eglise, que ces falsifications pretenduës.

Et puisque j'ay commencé de tourner contre cét Au-

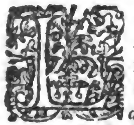
Defense des Propositiõ pag. 14.

theur, ce qu'il dit contre moy sur la fin du second chapitre de son libelle, je veux finir la refutation des falsifications dont il m'accuse, en luy appliquant avec raison la méme conclusion, qu'il a tirée injustement contre moy, & en luy disant *qu'il faut bien que quelque conscience qu'il se soit formée, & quelque but qu'il se soit proposé, il est fort negligé en cela son propre honneur, & qu'il ait été peu touché de l'infamie publique, qui luy étoit inevitables; puisque* la fausseté des crimes qu'il m'impose, *ne pouvoit subsister, & demeurer inconnue, qu'autant de temps qu'il en falloit, pour donner au public la refutation de son libelle.*



SECONDE PARTIE.

Où l'on fait voir quel est le sentiment de Jansenius touchant la grace suffisante, & la liberté requise pour le merite & le demerite.



LA doctrine que les Theologiens Catholiques ont constamment attribuée à Iansenius sur le sujet des cinq Propositions, étant fondée sur ce dogme capital, que *dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace vrayement suffisante, qui ne soit efficace, c'est à dire, qui n'ait invinciblement l'effet à l'égard duquel elle est suffisante*; il ne se peut dire de combien d'artifices les nouveaux Ianseniistes se sont servis pour couvrir le venin de cette erreur, qui est comme la base, & le fondement de plusieurs autres.

Le plus illustre de tous en fait de chicanerie, est celuy qui a mis au jour *l'éclaircissement du fait & du sens de Iansenius*, sous le nom de *Denys Raimond, Licentié en Theologie*. Car cét Autheur déguisé ayant reconnu qu'il étoit impossible de garantir d'erreur la doctrine de Mr. d'Ipre, si l'on demeuroit d'accord que dans cét état de corruption il ne reconnoit point de grace vrayement suffisante, qui ne soit efficace; il s'est avisé d'avoir recours au *distinguo*, duquel ses confreres ont eu autrefois tant d'aversion: & il a si bien reüssi dans son projet, qu'à force de distinguer tous les textes de Iãsenius qu'on luy oppose, il a jetté une confusion si horrible dans

toute la doctrine de ce Prelat, qu'on n'y ſçauroit rien comprendre, ſi l'on vouloit choiſir Denys Raimond pour l'interprete des ſentimens de ſon Maitre.

Parmi ce grand nombre de diſtinctions que ce Licencié a inventées pour obſcurcir la doctrine de Ianſenius, l'une des plus conſiderables eſt ſur le mot de *grace ſuffiſante*; car il pretend qu'on le peut prendre en deux ſens, au ſens des Thomiſtes, ou au ſens de Molina, ou des Moliniſtes. La grace ſuffiſante, au ſens des nouveaux Thomiſtes, *eſt une grace qui ne donne à la volonté qu'un ſimple pouvoir, qui ne paſſe iamais iuſqu'à l'action, & outre laquelle une autre grace eſt toûiours neceſſaire pour agir.* La grace ſuffiſante au ſens de Molina *eſt une grace, outre laquelle nulle autre grace n'eſt neceſſaire de la part de Dieu en qualité de principe, afin que la volonté veüille & agiſſe.*

Denis Raymond, 1. p ch. 1. pag. 34.

Aprés cette diſtinction de grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, & au ſens de Molina, ou des Moliniſtes, le méme Autheur ajoûte que Ianſenius prend le mot de grace ſuffiſante au ſens de Molina, quand il ſoûtient que dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace ſuffiſante, qui ne ſoit efficace. Quant à la grace ſuffiſante entenduë au ſens des Thomiſtes, Denys Raimond pretend que Ianſenius l'admet dans cét état de corruption *quant à la realité, encore qu'il ne luy donne pas le nom de grace ſuffiſante, & qu'il ne tienne pas qu'elle donne le pouvoir prochain d'operer.* D'où il ſuit que ſelon Ianſenius dans l'état de la nature corrompuë il y a des graces ſuffiſantes au ſens des Thomiſtes, qui ne ſont pas efficaces, c'eſt à dire, qui n'ont pas l'effet á l'égard duquel elles ſont ſuffiſantes.

Denys Raimond, 1. part. ch. 1. art. 34.

On veut donc que Ianſenius ſoit devenu Thomiſte au ſujet de la grace ſuffiſante, & ceux qui ſe ſont engagez à le defendre, ſe trouvent reduits par leurs adverſaires a cette dure neceſſité, où d'avoüer que Ianſenius

eſt dans l'erreur, & que ſon ſens ſur les cinq Propoſitions eſt heretique, où de ſoûtenir qu'il admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, aprés qu'elle a ſerui de ſujet à leurs plus ſanglantes railleries.

Mais ils ont beau faire ; Quelques détours qu'ils prennent pour eluder la condemnation de la doctrine de Ianſenius, on eſt reſolu de les ſuivre par tout, & de defendre les deciſions de l'Egliſe cõtre toutes les chicaneries qu'ils employent pour les affoiblir. Et puis qu'ils ont entrepris de transformer Ianſenius en Thomiſte, pour avoir lieu d'écrire, & de publier que les Papes & les Evéques ſe ſont trompez dans l'intelligence de la doctrine de ce Prelat : on pretend au contraire iuſtifier la ſage conduite des Papes & des Evéques, dans la condamnation de la doctrine de Ianſenius, en faiſant voir que ce Prelat eſt également opposé aux ſentimens des Thomiſtes, & des Moliniſtes, touchant la grace & le libre arbitre : & qu'ayant voulu ſuivre une route particuliere, que les Theologiens Catholiques ont toujours évitée, il s'eſt precipité dans l'erreur.

Il n'eſt pas neceſſaire de montrer que Ianſenius n'eſt point Moliniſte, au ſujet de la grace ſuffiſante ; Tous les diſciples de ce Prelat en demeurent d'accord, & publient hautement qu'il n'attaque dans ſon Auguſtin que la grace ſuffiſante de Molina, & des Ieſuites, pretendant qu'il n'y en a point de ſuffiſante au ſens de Molina, & des Ieſuites, qui ne ſoit toûjours efficace.

Il eſt ſeulement queſtion de ſçavoir, ſi ce méme Prelat eſt Thomiſte, & ſi dans l'état de la nature corrompuë il admet ou rejette la grace ſuffiſante des Thomiſtes : car s'il ſoûtient d'une part que dans cét état de corruption il n'y a point de grace ſuffiſante au ſens de Molina, qui ne ſoit efficace ; & s'il rejette d'vne autre la grace ſuffiſante des Thomiſtes, n'en reconnoiſſant point dans cét état, il eſt vray de dire abſolument &

sans restriction, que selon Iansenius dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace suffisante qui ne soit suivie de l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante : Et que par cõsequent c'est en vain que Denis Raymond, & Paul Irenée ont recours au *Distinguo, in sensu Thomistico, in sensu Molinistico*, puisque le sens des Thomistes n'est point receu & approuvé par Iansenius.

Mais si au contraire ce Prelat reconnoit qu'il est necessaire d'admettre dans cét état une grace vrayement suffisante differente de l'efficace, en la maniere que les Thomistes l'admettent ; Aors on pourra dire avec verité que Iansenius est Thomiste, & il sera permis à ses disciples d'employer leur *Distinguo, in sensu Thomistico, in sensu Molinistico.*

Voyons donc premierement quel est le sentiment de Iansenius touchant ce poinct, & nous examinerons en suite ce qu'il enseigne au sujet de la liberté requise pour le merite & le demerite ; d'où il sera facile de definir quel est le veritable sens de ce Prélat, ou sa doctrine précise & determinée sur les cinq Propositions condamnées par le S. Siege.

CHAPITRE I.

Que la grace suffisante des Thomistes ne s'accorde nullement avec le dogme capital sur lequel Iansenius a établi dans son Augustin toute la doctrine de la grace.

CEUX qui ont examiné avec quelque soin l'Augustin de Iansenius, ne peuvent pas ignorer, que

la doctrine de ce Prélat, touchant la grace, est fondée sur la difference qu'il met entre la grace actuelle & interieure, qui est necessaire à l'homme dans l'état de la nature corrompuë, & celle dont il a besoin dans l'état de la nature innocente.

Cette difference de deux graces, selon la pensée de ce Prélat, *est la clef des plus grandes difficultez sur la matiere de la grace, Ad multas alias aperiendas difficultates veluti clauis est*. La base immobile sur laquelle S. Augustin a établi toute sa doctrine de la grace, *S. Augustinus velut immobilem basim totius doctrinæ suæ posuit*. Ianſ. lib. de grat. primi hom. c. 12.

Or pour expliquer la difference de ces deux graces, Iansenius presuppose que selon S. Augustin, la grace qui est necessaire à l'homme pour faire le bien, doit étre distinguée en deux secours; l'un qui s'appelle le secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, l'autre un secours par lequel, *Adiutorium quo*: le secours sans lequel est une grace *sans laquelle la volonté de l'homme ne peut vouloir, ni faire le bien, & avec lequel elle peut vouloir & agir s'il elle veut*. Le secours par lequel est un secours qui fait que la volonté veut & agit.

Le méme Autheur dans le livre de la grace du premier homme, chap. 14. explique en cette maniere la difference de ces deux secours. Il y a des secours, dit-il, qui aydent la faculté d'agir de telle sorte qu'ils la determinent ou l'appliquent à l'action, & la font agir, la faisant passer de la puissance à l'action. *Quædam ita adiuvant potestatem, ut eam hoc ipso quo dantur, ex potentia in actum extrahant, ipsumque effectum re-ipsâ ponant.* Et c'est cette sorte de secours, que S. Augustin appelle un secours par lequel, *Adiutorium quo*, ou un secours de volonté & d'action, *Adiutorium voluntatis & actionis*, parce qu'il fait par sa vertu, que la volonté veut & agit. Il y a des secours qui aydent, & fortifient tellement la faculté d'agir, que neantmoins ils ne la font

point passer de la puissance à l'action ; ils font que la faculté d'agir laquelle sans ces secours est imparfaite, & à demi-pleine, *semi-plena*, soit parfaite & complete, *ex ipsis adiutorijs & ex potentia una perfecta, & completa operandi facultas constituitur* : Mais ils ne l'appliquent point à l'action & ne la font point agir : de sorte qu'il faut que cette application vienne d'ailleurs, *Alia verò sic adiuvant, ut potentiam quidem præparent, roborent, iuvent, aliunde tamen quàm ex ipsis extractio potentiæ in actum secundum expectari debeat* : Et c'est ce genre de secours, qu'on appelle un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, ou un secours de possibilité, *Adiutorium possibilitatis*, parce qu'il ayde la faculté afin qu'elle puisse vouloir, & agir, mais il ne la fait pas vouloir & agir, *Adiuvat ut possis velle, & agere, non efficit ut velis & agas.*

Aprés que Iansenius a expliqué la difference de ces deux secours, il conclud dans le méme chapitre, que la grace actuelle & interieure qui étoit necessaire à l'homme dans l'état d'innocence, *n'étoit pas un secours par lequel, c'est à dire un secours qui le fit vouloir & agir*; mais un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, c'est a dire *un secours sans lequel le premier homme ne pouvoit perseverer dans la iustice, & avec lequel il le pouvoit* ; De telle Sorte que ce secours lui donnoit un plein pouvoir, ou un pouvoir suffisant de perseverer, sans lequel il n'auroit pû perseverer : *Ita videlicet ut illud adiutorium plenam permanendi potentiam, seu sufficientiam largiretur, sine quâ permanere non poterat.*

Quant à la grace actuelle & interieure, sans laquelle l'homme ne peut vouloir, ny faire le bien dans l'état de la nature corrompuë ; Iansenius soûtient que ce n'est pas un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo* ; mais *un secours par lequel*, c'est à dire, un secours qui ayde & fortifie tellement la volonté de l'homme, qu'il la fait

passer de la puissance à l'action, la faisant vouloir & agir, & il employe pour le prouver tout le livre second de la grace du Sauveur.

Et pour mieux comprendre le sentiment de ce Prelat, il est important de remarquer ce qu'il dit dans le chapitre premier du second Livre de la grace du Sauveur; ou aprés avoir supposé que la volonté de l'homme peut étre saine ou malade, innocente ou criminelle, il conclud que les secours de la grace dont elle a besoin dans ces differents états, doivent necessairement étre differents quant à la maniere d'agir; parceque, dit-il, l'un d'eux ayde la volonté comme un secours qui est propre de la nature saine & robuste, l'autre l'ayde comme un remede de la maladie, *unum eorum adiuvat tanquam adiutorium roboris naturalis*, & c'est le secours sans lequel: *Alterum, ut remedium ægritudinis*, & c'est le secours par lequel, *Adiutorium quo.* Or ces deux secours, dit ce méme Autheur, sont tellement differents, que si l'on substitue l'un au lieu de l'autre, ou il ne servira de rien, ou il causera la mort, au lieu de donner du secours. *Quæ tantum inter se discrepant, ut si alterum alterius loco adhibeatur, vel nihil omnino conferat, vel pro adiumento perniciem ferat. De la vient*, dit-il, *que si l'on presentoit maintenant à la volonté malade le secours de la grace, qui est propre de la nature saine & robuste*; c'est à dire, un secours sans lequel, qui donne le pouvoir d'agir, & qui ne donne pas le vouloir & l'action, *non seulement on n'avanceroit rien, mais on rendroit méme la maladie plus dangereuse. C'est pourquoy tous ces secours propres pour des facultez saines & vigoureuses, en quelque abondance qu'on les donne à des malades, non seulement ils ne rétabliront pas les forces perdües, mais ils ne pourront pas méme étre mis en usage, ou ils ne serviront qu'à aigrir le mal.*

Et dans le chapitre troisiéme du méme Livre, il ajoûte, que maintenant la volonté de l'homme ayant

perdu cette grande liberté qu'elle avoit dans l'état d'innocence, & étant devenuë esclave du peché, ne peut non plus se servir des aydes de la grace, dont elle étoit fortifiée dans l'état de santé, qu'un aveugle de la lumiere. *Non magis ijsdem illis gratiæ adiutorijs, quibus antè in sua sanitate iuvabatur, vti potest, quam si cæco ad cernendum lumen offerres.*

Tous ces textes de Iansenius que je viens d'alleguer, font voir evidemment, que non seulement il n'admet point dans l'état de la nature corrompuë cette sorte de grace actuelle, & interieure qu'il appelle un secours sans lequel, *Adiutorium sine quo*, mais aussi qu'il le rejette, comme un secours inutile, & méme pernicieux à la volonté qui le reçoit.

Quand on demande si Dieu donne maintenant à la volonté de l'homme malade & affoibli par le peché, un secours semblable quant à la maniere d'agir, avec celui qu'il lui donnoit avant qu'il fut tombé dans le peché; Iansenius répond que si l'on presentoit maintenant à la volonté malade cette sorte de secours qu'elle avoit, quand elle joüissoit d'une parfaite santé, non seulement on n'avanceroit rien, mais on rendroit méme sa maladie plus dangereuse, *Non tantùm nihil proderit, sed morbi deterioris erit seminarium.* Il répond que ces aydes propres de la volonté saine & robuste, en quelque abondance qu'on les donne à la volonté malade, non seulement ne rétabliront point ses forces perduës; mais ils ne pourront pas méme étre mis en vsage, ou ne serviront qu'à aigrir le mal, *non modo perditas vires non restaurabunt, sed nec ad vsum aßumi poterunt, vel certè cum præsentiori pernicie assumentur.* Il répond que si l'on presentoit cette sorte de secours à la volonté malade, ce seroit, comme qui presenteroit de solides alimens à un mauvais estomach, ou un flambeau à des yeux malades, ou un bâton à un boiteux des deux jambes; & que la

volonté

volonté dans l'état où elle est, ne peut non plus se servir de ce secours, qu'un aveugle de la lumiere. Et n'est-ce pas dire evidemment que Dieu ne donne pas maintenant cette sorte de grace à la volonté malade, & qu'il ne peut méme la lui donner, puis qu'elle ne lui peut servir, qu'a rendre sa maladie plus dangereuse ?

Cependant il est certain que la grace suffisante des Thomistes, étant considérée par rapport à l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante, ne peut étre qu'vn secours sans lequel, *adiutorium sine quo*, puis que c'est un secours sans lequel la volonté ne peut vouloir, & agir, & avec lequel elle le peut : de telle sorte neantmoins que ce secours ne fait pas que la volonté veüille & agisse : & qu'il faut attendre d'ailleurs que la faculté d'agir soit appliquée à l'action.

Comment donc est-il possible que Denis Raimond ait l'audace d'écrire, & de publier que Iansenius admet dans cét état de corruption la grace suffisante des Thomistes, quoy qu'il ne luy donne pas le nom de suffisante?

Veut-il bien nous persuader que selon la pensée de ce Prelat Dieu donne à l'homme malade la realité d'une grace, qui non seulement ne le peut guerir, mais qui ne peut méme servir qu'à aigrir le mal, & à le rendre plus dangereux ?

Peut-étre qu'il s'imagine que si la grace actuelle que Iansenius appelle *un secours sans lequel*, est inutile, & méme pernicieuse à la volonté dans l'état de la maladie, cela ne vient pas de la realité de cette grace, mais seulement du mot de suffisante qu'on lui donne, & que c'est pour cette raison que Iansenius se contenté de l'admettre quant à la realité, sans luy donner le nom de grace suffisante.

Mais si l'abus horrible que ce licentié fait du *distinguo* dans son éclaircissement, pouvoit aller jusqu'à cét excez d'extravagance, qu'il osât bien soutenir que

quand Ianſenius a dit que la grace, qu'il appelle *un ſecours ſans lequel*, eſt inutile, & même pernicieuſe à la volonté malade, il n'a voulu dire rien autre choſe, ſinon qu'elle eſt inutile & pernicieuſe quant au nôm de grace ſuffiſante, qu'on luy donne, quoy qu'elle ſoit utile & ſalutaire quant à la realité : ne voit-il pas qu'à la faveur de la même diſtinction, on pourroit, ſoûtenir que quand Ianſenius a dit que la grace ſuffiſante *eſt un monſtre ſingulier de grace*, & que ſes diſciples voulant encherir ſur leur maître, ont dit que c'étoit *une grace de damnation*, & une grace du diable, c'eſt à dire, *une grace que le diable donneroit volontiers aux hommes, s'il étoit en ſon pouvoir de donner des graces*; ils veulent dire ſeulement qu'elle eſt un monſtre ſingulier de grace, une grace de damnation, une grace du diable, quant au nom, & non pas quant à la realité; comme ſi c'étoit ſeulement le nom de grace ſuffiſante qui eſt inutile & pernicieux à la volonté, & non la choſe qui eſt ſignifiée par ce nom.

On me dira ſans doute que Ianſenius par le mot de *ſecours ſans lequel*, entend la grace ſuffiſante de Molina, c'eſt à dire, une grace qui eſt d'une telle nature, que ſans ſon ſecours la volonté ne peut vouloir & agir, & qu'avec ſon ſecours elle le peut, ſans qu'elle ait beſoin d'une autre grace qui la faſſe vouloir & agir. C'eſt pourquoy de ce que Ianſenius n'admet point de *ſecours ſans lequel* dans l'état de la nature corrompuë, on peut ſeulement conclurre que dans cét état il n'admet point la grace ſuffiſante de Molina, ce qui n'empéche nullement que dans ce méme état il n'admette la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

Mais ceux qui ſe ſervent de cette réponſe, ne prennent pas garde qu'en méme temps qu'ils s'efforcent d'éluder la raiſon que j'ay alleguée, ils me preſentent une preuve tres-convainquante, pour faire voir que Ian-

ſenius n'a jamais admis la grace ſuffiſante des Thomiſtes, ny dans l'état de la nature corrompüe, ny dans l'état de la nature innocente. Voici comment.

Quand Ianſenius recherche quelle eſt la grace actuelle & interieure, qui eſt neceſſaire à l'homme dans deux differens états, de maladie & de ſanté; il eſt certain qu'aprés S. Auguſtin il n'en reconnoit que de deux ſortes, l'une qu'il appelle un ſecours ſans lequel; *adiutorium ſine quo*, & c'eſt la grace qui eſt neceſſaire à l'homme pour toutes les actions de pieté, dans l'état d'innocence & de ſantè : l'autre qu'il appelle un ſecours par lequel, *adiutorium quo*, & c'eſt la grace qui eſt neceſſaire à l'homme malade & affoibli par le peché.

Qu'on liſe tant qu'on voudra le gros volume de Ianſenius, intitulé *Auguſtinus*, qu'on examine toutes ſes raiſõs, qu'on peſe toutes ſes paroles, qu'on conſidere tous les textes qu'il rapporte de S. Auguſtin; je mets en fait qu'on ne ſçauroit marquer un ſeul endroit, où ce Prelat reconnoiſſe la neceſſité d'aucune autre grace pour eviter le mal, & pour faire le bien, que *du ſecours ſans lequel*, pour l'état de l'homme ſain & innocent, & *du ſecours par lequel*, pour l'état de l'homme malade & criminel.

Et il eſt vray qu'il n'en pouvoit reconnoître d'autre, s'il ne ſe vouloit éloigner de la doctrine de S. Auguſtin. Car il eſt conſtant que ce ſaint Docteur parlant de la neceſſité de la grace, n'en a jamais admis que de deux ſortes, ſçavoir un ſecours ſans lequel, *adiutorium ſine quo*, & un ſecours par lequel, *adiutorium quo*;

Cependant ſi la réponſe que l'on me fait eſt veritable, il eſt manifeſte que la grace ſuffiſante des Thomiſtes conſiderée par rapport à l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante, n'eſt ny *le ſecours ſans lequel*, ny *le ſecours par lequel*, qui ſont les deux que Ianſenius reconnoit pour neceſſaires dans les deux differens états de maladie & de ſanté.

Car en premier lieu on doit demeurer d'accord que la grace suffisante des Thomistes n'est pas *un secours par lequel*, quant à l'effet à l'égard duquel elle est suffisante : puis que selon les Thomistes, elle ne fait point que la volonté produise cét effet, mais elle luy donne seulement le pouvoir prochain de le produire.

Et il ne sert de rien de dire que les Thomistes estiment que la méme grace qui est suffisante pour le consentement parfait, est efficace & *un secours par lequel*, à l'égard d un desir imparfait du bien, qu'elle excite dans la volonté; Car encore qu'elle soit un secours par lequel à l'égard de ce foible desir du bien, qu'elle dōne à la volōté: neantmoins il est toûjours vray de dire, qu'à l'égard du consentement parfait, pour lequel elle donne des forces suffisantes, elle n'est pas *un secours par lequel*, puis qu'elle ne fait point que la volonté consente parfaitement au bien, mais lui donne seulement le pouvoir de consentir.

Secondement on ne peut dire que la grace suffisante des Thomistes soit *un secours sans lequel*. Parceque selon la réponse qu'on a donnée, & que les Iansenistes insinuent dans leurs écrits, *le secours sans lequel*, est une grace qui donne à la volonté un pouvoir d'agir si prochain & si accompli, que la volonté n'a pas besoin d'une nouvelle grace, qui l'applique à l'action & la fasse agir. Or il est manifeste que la grace suffisante des Thomistes est tres-differente de ce secours : puis qu'elle donne le pouvoir d'agir de telle sorte, qu'il est requis que la volonté soit aidée d'une autre grace qui la fasse passer de la puissance à l'action.

C'est pourquoy s'il est vray, comme j'ay fait voir, que Iansenius ne reconnoit point qu'aucun autre secours de la grace soit necessaire à l'homme pour les actions de pieté, que *le secours sans lequel* dans l'état d'innocence, & *le secours par lequel* dans l'etat de corruption ; il s'ensuit evidemment qu'il n'a jamais admis la grace suffisante

des Thomiſtes dans aucun de ces deux états ; puis que cette grace n'eſt ny l'un ny l'autre de ces deux ſecours.

Si ce n eſt qu'on veuïlle nous faire accroire que Ianſenius raiſonne ſi mal dans ſa Theologie, qu'aprés avoir recherché quelle étoit la grace actuelle & interieure, qui eſt neceſſaire à l'homme pour toutes les actions de pieté dans l'état d innocence, & dans l'état de peché ; & aprés avoir reconnu qu'il n'y a que deux ſortes de grace qui luy ſoient neceſſaires ; ſçavoir, *le ſecours ſans lequel* pour l'état de ſanté , & *le ſecours par lequel* pour l'état de la maladie ; il n'a pas laiſsé d'admettre une troiſiéme eſpece de grace, qu on appelle la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quoy qu'elle ne ſoit nullement neceſſaire à l'homme dans aucun de ces deux états.

On demeure d'accord que Denis Raimond peut bien attribüer à Ianſenius une pensée ſi incongruë , & ſi peu digne d'un Theologien ; mais on luy ſoûtient qu'il auroit bien de la peine à le prouver , & qu'il ne ſçauroit alleguer un ſeul texte de Ianſenius, d'où il le puiſſe conclurre avec quelque apparence de raiſon.

Mais quoy ? dit Denis Raimond , n eſt-il pas vray que Ianſenius admet de petites graces qui excitent dans la volonté de foibles deſirs du bien ? n'eſt-il pas vray auſſi que les Thomiſtes eſtiment que ces petites graces ſont ſuffiſantes à l'égard du conſentement parfait de la volonté.

On accorde à ce Licencié que ces deux Propoſitions ſont veritables , & que Ianſenius admet l'une, & que les Thomiſtes ſoûtiennent l'autre : mais s'il entreprend d'en conclurre que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quant à la realité , quoy qu il ne lui donne pas le nom de ſuffiſante ; on lui declare qu'il ſe trompe , & que ſon raiſonnement eſt *un ſophiſme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien.*

Et pour le faire mieux comprendre à Denis Rai-

mond qui fait semblant de ne pas voir les veritez les plus éclatantes, voici de quelle maniére on peut raisonner à son exemple.

Il n'y a point de Iesuite qui ne reconnoisse avec Iansenius qu'il y a de petites graces qui excitent dans la volonté des desirs imparfaits du bien. Il n'y a point de Iesuite qui n'avouë que Didacus Alvarez & les Thomistes recens estiment que ces petites graces sont vrayement suffisantes à l'égard du consentement parfait de la volonté : Mais s'il se rencontroit un Theologien malhabile qui voulût conclurre de ces deux propositions, qu'il n'ya point de Iesuite qui n'admette la grace suffisante des Thomistes, *quant à la realité, quoy qu'ils ne luy donnent pas le nom de suffisante*; on riroit de son illusion; & le moindre Dialecticien se joueroit de son sophisme. Voici un autre exemple qui n'est pas moins illustre que le precedent.

Il n'y a point de Iesuite qui n'admette une grace aidante, *gratiam adiuvantem*, par laquelle Dieu aide la volonté afin qu'elle fasse le bien; il n'y a point de Iesuite qui ne demeure d'accord que Didacus Alvares & les Thomistes recens pretendent que la grace aidante, *gratia adiuvans*, est vne grace predeterminante. Mais si Denis Raimond vouloit tirer en suite cette conclusion, donc il n'y a point de Iesuite, qui n'admette la grace predeterminante des Thomistes *quant à la realité*, quoy qu'ils ne lui donnent pas le nom de *predeterminante*; n'est-il pas évident qu'on se mocqueroit de lui avec raison, & qu'on traiteroit son raisonnement, de sophisme d'Ecolier, indigne d'un vieux Dialecticien?

Nous voyons neantmoins que c'est de la méme maniere que Denis Raymond raisonne dans son éclaircissement. La grace suffisante des Thomistes, est la méme, dit-il, quant à la realité, que la grace excitante ou prevenante qui donne à la volonté un desir commencé du

Denys Raimond 1. p. ch. 1. pag. 37.

bien : On ne peut douter que Ianſenius n'admette une grace prevenante, qui excite dans la volonté des deſirs imparfaits du bien : Ianſenius donc admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes quant à la realité.

Mais eſt-il poſſible, qu'il ſoit ſi peu éclairé qu'il ne s'apperçoive pas de la foibleſſe de ce ſophiſme ? Si je lui demandois, d'où vient qu'on ne peut pas conclurre que les Ieſuites admettent la grace predeterminante des Thomiſtes, quant à la realité, quoy qu'ils admettent une grace aidante, laquelle ſelon les Thomiſtes eſt la méme que la grace predeterminante ? Il eſt ſans doûte qu'il me répondroit, que pour prouver que les Ieſuites admettent la grace predeterminante, il ne ſuffit pas de montrer qu'ils admettent une grace aidante, que les Thomiſtes croient étre leur grace predeterminante ; mais il faut de plus que les Ieſuites demeurent d'accord avec les Thomiſtes touchant ce point, & qu'ils avoüent avec eux, que la grace predeterminante, & la grace aidante ſont reellement une méme choſe. Or c'eſt ce que les Ieſuites n'accordent point, mais ils ſoûtiennent au contraire que *la grace aidante*, n'eſt point une grace predeterminante. De la vient qu'encore qu'ils admettent une grace aidante, que les Thomiſtes confondent avec la grace predeterminante, on ne peut conclurre que tres-fauſſement qu'ils admettent la grace predeterminante quant à la realité.

Denis Raymond me permettra bien de donner la méme réponſe à ſon ſophiſme, & de lui dire, que pour prouver que Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes, quant à la realité, il ne ſuffit pas de montrer qu'il admet une grace excitante, qui donne à la volonté un foible deſir du bien ; mais il faut encore prouver qu'il avoüe avec les Thomiſtes que cette grace qui excite dans la volonté des deſirs imparfaits du bien, eſt veritablement & reéllement ſuffiſante à l'égard du conſen-

tement parfait de la méme volonté. Or c'eſt ce qu'il ne prouve point, & qu'il ne ſçauroit prouver par aucun texte de Ianſenius ; & il n'y à point d'apparence que ce Prelat s'accorde ſi mal avec lui-méme, qu'aprés avoir declaré qu'il ne reconnoit point d'autre grace neceſſaire à l'homme pour faire le bien, & pour eviter le mal, qu'vn ſecours ſans lequel pour l'état d'innocence, & un ſecours par lequel pour l'état de peché ; il voulût en admettre un troiſiéme, different de ces deux, qui ne ſert de rien à l'homme dans aucun de ces deux états, quant à l'effet, à l'égard duquel il eſt ſuffiſant.

CHAPITRE II.

Que les conditions que les Thomiſtes demandent ; afin qu'une grace ſoit ſuffiſante pour un effet, font voir que Ianſenius n'en admet point qui ne ſoit efficace, à l'égard du méme effet.

POVR bien juger ſi Ianſenius admet la grace ſuffiſante des Thomiſtes dans l'état de la nature corrompüe, il faut examiner deux choſes. L'une eſt, qu'eſt-ce que les Thomiſtes, entendent par le mot de *grace ſuffiſante*, c'eſt a dire, quelles ſont les conditions qu'ils demandent, afin qu'une grace ſoit vrayement ſuffiſante, à l'égard d'un effet ; l'autre eſt, ſi dans cét état de corruption, Ianſenius admet quelque grace, à laquelle il attribüe toutes ces conditions, & qui ne ſoit pas neantmoins ſuivie de l'effet, à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante.

Si

Si l'on en croit à Denys Raimond, il n'en faut pas davantage pour prouver que Iansenius admet dans cét état la grace suffisante des Thomistes. Car selon les Thomistes, dit-il, la grace suffisante aide tellement la volõté, qu'elle *ne lui donne pas la possibilité, qui comprend tout ce qui est necessaire pour agir*, puis qu'il est certain que suivant leurs principes, afin que la volonté veüille & agisse, il est encore necessaire qu'elle soit aidée d'une grace predeterminante, qui la fasse passer de la puissance à l'action. Or personne ne peut revoquer en doute que Iansenius n'admette dans la volonté malade des graces actuelles, qui ne luy donnent pas la possibilité qui comprend tout ce qui est necessaire pour agir; car il reconnoit que Dieu donne à la volonté malade des graces excitantes, qui lui donnent des desirs imparfaits du bien, lesquelles neantmoins ne lui donnent pas la possibilité qui comprend tout ce qui est necessaire, afin que la volonté veüille pleinement ce bien. Il est donc clair que Iansenius admet dans cét état la grace suffisante des Thomistes.

C'est ainsi que Denys Raimond dans la quatriéme partie de son *Eclaircissement*, s'efforce de montrer que Ch. 1. Iansenius admet la grace suffisante des Thomistes: Et il art. 9. faut avoüer qu'il a une maniere de raisonner tout à fait subtile & singuliere. Mais il a ce mal-heur dans sa subtilité, que d'ordinaire les raisons qu'il allegue ne preuvent rien du tout, parce qu'elles preuvent trop.

Ce que je viens de rapporter en est un exemple tres-signalé. Car si le raisonnement de ce Licencié avoit quelque force, il prouveroit que la grace exterieure, qui consiste dans la Predication & dans l'exemple, est une grace vrayement suffisante au sens des Thomistes, pour vouloir & pour agir; parceque cette grace est telle, *qu'elle ne donne pas la possibilité qui comprend tout ce qui est necessaire pour agir*, & que la volonté a besoin

d'un plus grand ſecours pour vouloir, & pour operer. On prouveroit de méme, que la grace qui éclaire l'entendement, eſt une grace vrayement ſuffiſante pour l'action de pieté qu'elle repreſente; parce qu'il eſt certain *qu'elle ne donne pas la poſsibilité qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire*, afin que la volonté veüille & faſſe l'action de pieté.

Cependant il eſt tres-certain que les Thomiſtes enſeignent conſtamment que ces deux ſortes de grace, parlant abſolument, ne ſont point ſuffiſantes pour les actions de pieté; la volonté ayant beſoin d'étre meüe & excitée par une grace qui lui ſoit interieure, afin qu'elle puiſſe vouloir & faire le bien.

Ceci fait voir que Denys Raimond a deſſein de nous tromper par ce ſophiſme, ou qu'il ſe trompe lui-méme par un aveuglement volontaire. Car on veut-bien croire qu'il n'eſt pas ſi peu éclairé, qu'il ne ſçache que pour montrer qu'une grace eſt vrayement ſuffiſante a l'égard d'un effet, il ne ſuffit pas de faire voir qu'elle a les imperfections qui lui ſont communes avec les graces inſuffiſantes; mais on doit montrer qu'elle a les perfections ou les qualitez qui la diſtinguent d'avec les graces inſuffiſantes, & qui ſont propres des graces qu'on appelle ſuffiſantes.

Quand un Philoſophe entreprend de prouver que l'ame de l'homme eſt une ſubſtance ſpirituelle, il ne ſe doit pas contenter de montrer qu'elle a des imperfections qui ſont également communes aux eſprits, & aux corps: mais il eſt obligé de faire voir qu'elle poſſede les perfections qui ſont propres des eſprits, & qui les diſtinguent d'avec les corps; & s'il s'en rencontroit quelqu'un, qui crût avoir prouvé ſuffiſamment que l'ame de l'homme eſt ſpirituelle, parce qu'elle a quelques imperfections, qui lui ſont communes avec les ſubſtances materielles; il eſt ſans doute qu'il s'expoſeroil à la riſée

de tout le monde, ou qu'il donneroit lieu de croire qu'li ne parle pas serieusement.

C'est pourtant la conduite que les nouveaux Iansenistes observent, quand il s'agit de montrer que Iansenius admet la grace suffisante des Thomistes. Car au lieu de montrer, comme ils devroient, que Iansenius admet des graces qui ne sont pas efficaces, & qui ont neantmoins les perfections que les Thomistes demandent, afin qu'une grace soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet; ils s'attachent à faire voir que Iansenius admet des graces, qui ont les imperfections qui sont communes aux graces insuffisantes, comme est celle-ci, *de ne pas donner à la volonté un pouvoir d'agir, qui comprenne tout ce qui est necessaire pour agir*; ce que l'on peut dire de toutes les graces insuffisantes.

C'est pourquoy, puis que ces incônnus raisonnent si mal sur cette matiere, il est important de suppleer à leur defaut, & de montrer par les conditions que les Thomistes demandent, afin qu'une grace soit vrayement suffisante, que Iansenius n'en admet point dans cét état qui n'ait l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante.

Quand on demande aux Thomistes qu'est-ce qu'ils entendent par le mot de grace suffisante? ils répondent avec Didacus Alvares, qu'une grace est vrayement suffisante, à l'égard d'un effet, outre laquelle il n'est point requis d'autre principe qui donne à la volonté le pouvoir de produire cét effet. *Illud auxiliũ est verè sufficiens cõparatione alicuius effectus, ultra quod non requiritur aliud principium tribuens posse operari.* Et dans la disp. 79. n. 3. le méme Autheur dit, qu'afin qu'une grace soit vrayement suffisante pour la production d'un effet, il faut qu'elle donne à la volonté le pouvoir de produire cét effet, en telle sorte, qu'aucune autre grace ne lui soit absolument necessaire, pour le pouvoir produire; *ita videlicet ut nullum aliud auxilium sit absolutè necessarium ut*

Alvares disp. 23. nu. 32.

homo verè dicatur posse illam operationem producere.

Pour mieux éclaircir le sentiment des Thomistes touchant ce point, il faut remarquer que toutes les graces qui peuvent aider la volonté à produire un effet, ne sont pas veritablement, & proprement suffisantes à l'égard de cét effet. La grace exterieure qui consiste dans la predication ou dans la proposition exterieure des mysteres de la foy, excite & invite exterieurement les Infideles à croire les veritez qu'on leur propose : Et il arrive d'ordinaire que Dieu ne les excite pas interieurement à croire, que lors que les Predicateurs Evangeliques leur proposent, & leur expliquent les veritez qu'on doit croire pour étre sauvé. Il est certain neantmoins que la predication ou proposition exterieure des mysteres de la foy, n'est pas un secours absolument suffisant pour croire, ainsi que les Conciles l'ont defini contre les Pelagiens. En voici la raisō : On ne peut dire qu'une grace est veritablemēt & proprement suffisante à l'égard d'un effet, quand un autre grace est absolument necessaire, afin que l'on puisse produire cét effet : Et parceque les Peres & les Conciles nous apprennent, qu'outre la Predication ou proposition exterieure de la doctrine de Iesus-Christ, il est requis une grace actuelle & interieure, qui nous donne tellement le pouvoir de croire, qu'il est vray de dire, parlant absolument, que nous ne pouvons croire sans son secours ; de là vient que tous les Docteurs Catholiques, & en particulier les Thomistes concluent que la seule proposition exterieure des mysteres de la foy, n'est pas une grace veritablement & proprement suffisante pour les croire.

Pour faire une action de pieté, comme seroit un acte d'amour de Dieu, un acte d'esperance, ou un acte de contrition ; tous les Theologiens demeurent d'accord, qu'il est requis que nôtre entendement soit éclairé par une connoissance interieure, qui excite la volonté à

cette action de pieté, en luy proposant la bonté ou l'excellence de l'action.

Nous sçavons neantmoins que cette illustration de l'entendement n'est pas au sentiment des Thomistes une grace vrayement suffisante à l'égard de l action de pieté: Parceque outre cette connoissance, il est encore requis que la volonté soit meuë & excitée par une inspiration interieure, qui lui donne le pouvoir de faire cette action.

Mais si à la connoissance de l'entendement vous ajoûtez une inspiration, qui pousse la volonté à faire cette action de pieté, & lui donne un pouvoir de la produire si parfait, & si accompli, qu'outre cette grace, nulle autre n'est absolument necessaire, afin qu'elle puisse produire cette action: c'est cette divine inspiration, que les Thomistes appellent une grace vrayement suffisante, à l'égard d'un acte d'amour de Dieu, ou d'un acte de contrition.

De la vient que quand il est question de concilier la necessité de la grace predeterminante avec la grace suffisante, les Thomistes soûtiennent constamment que la grace predeterminante n'est pas requise, afin que la volonté puisse agir, mais afin qu'elle agisse effectivement; qu'elle ne donne pas a la volonté le pouvoir d'agir, mais elle fait passer la volonté du pouvoir à l'action, *reducit de potentia ad actum*. Et si on leur oppose que la grace predeterminante, estant necessaire pour vouloir & pour agir, il s'ensuit qu'on ne peut vouloir & agir sans cette grace; Ils répondent que quand on dit, *sans la grace predeterminante, on ne peut vouloir & agir*: on peut prendre cette proposition en deux sens. L'un est, rapportant à la puissance le mot, *non potest*, & alors le sens de la proposition est que *sans la grace predeterminante la volonté n'a pas le pouvoir parfait & accompli de vouloir & d'agir*; Et en ce sens les Thomistes soûtiennent

que la propoſition eſt fauſſe ; parceque ſelon leurs principes la grace predeterminante ne donne pas à la volonté le pouvoir de vouloir, & d'agir, mais lui donne ſeulement le vouloir & l'effet, la faiſant paſſer de la puiſſance à l'action. L'autre eſt, quand on rapporte à l'action ou à l'effet le mot, *non poteſt*, & alors le ſens de la Propoſition eſt, *qu'il ne ſe peut faire que la volonté veüille effectivement & agiſſe, & que neantmoins elle n'ait point de grace predeterminante qui la faſſe vouloir & agir.*

Didacus A'uarez diſ. 22. num. 33. ſecundo, poteſt fortè.

Et c'eſt ſeulement en ce ſecond ſens que les Thomiſtes reçoivẽt cette propoſitiõ: mais ils ſoûtiennent en méme temps que cela ne prouve rien autre choſe, ſinon que la grace predeterminante eſt requiſe, afin que la volonté veüille & agiſſe, quoy qu'elle ne lui donne pas le pouvoir de vouloir, & agir. Ce qui fait voir evidẽment qu'ils pretendent que c'eſt par la vertu de la grace ſuffiſante que la volonté a tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & que la grace predeterminante fait ſeulement qu'elle agit, entant qu'elle applique la puiſſance à l'action. A cette notion de la grace ſuffiſante que les Thomiſtes donnent dans leurs écrits, j'en ajoûte une ſeconde, qui eſt tres-conforme à leurs principes, & qui diſtingue parfaitement la grace ſuffiſante d'avec celle qui ne ſuffit point.

Quand on parle de la grace ſuffiſante les Theologiens Catholiques demeurent d'accord, qu'afin qu'une grace ſoit vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, il faut qu'elle ſoit telle, qu'avec ſon ſecours il ſoit abſolument au pouvoir de la volonté, de produire cét effet. De ſorte que ſi une grace étoit ſi petite & ſi foible, qu'avec ſon ſecours il ne fût pas au pouvoir de la volonté, & il ne lui fût pas libre de produire cét effet : Il n'y a point de Theologien qui voulût donner à cette grace le nom de ſuffiſante.

S'il arrive qu'un homme ſe trouve ſi foible & ſi abba-

tu, que quelques efforts qu'il fasse, il n'est pas en son pouvoir de porter un grand fardeau qu'on lui met sur les épaules:on ne dira jamais,si ce n'est peut-étre par raillerie & en se mocquant, qu'il a des forces vrayement suffisantes pour soutenir & pour porter ce fardeau: s'il s'en presente un autre qui ait des forces si petites, qu'encore qu'il s'efforce autant qu'il peut, il n'est pas neantmoins en son pouvoir d'abbattre son adversaire qui l'attaque: il n'y a point d'homme de bon sens, qui n'avoüe que cét homme n'a point des forces suffisantes pour vaincre son ennemi.

Nous disons le méme à proportion, quand nous parlons de la grace: car si elle est si foible qu'avec son secours il n'est pas absolument au pouvoir de la volonté, & il ne luy est point libre de produire un effet; alors nous disons que cette grace n'est pas vrayement suffisante à l'égard de cét effet;mais si elle est si forte & si puissante, qu'avec son secours il est en nôtre pouvoir, & il nous est libre de produire cét effet, de telle sorte que si nous ne le produisons point, nous n'en devons attribuer la faute qu'à nous mémes; c'est alors que nous disons que cette grace est veritablement & proprement suffisante pour cét effet.

C'est dans les ouvrages de S. Augustin que les Docteurs Catholiques ont recueilli cette expression de la grace suffisante. Car ce saint Docteur dans le livre des 83.questions, parlant de ceux que Dieu invite par sa grace à ce festin Evangelique, dit que ceux qui étant invitez n'y sont pas venus, ne doivent attribuer qu'à eux-mémes le refus qu'ils ont fait de s'y trouver; parce qu'ayant été appellez à ce festin, il étoit en leur pouvoir d'y venir par la vertu de la vocation Divine. *Et ideo nec illi qui noluerunt venire debent alteri tribuere, sed tantùm sibi; quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera potestate.* Quæst. 63.

Nous voyons premierement par ces paroles qu'il y a

des personnes que Dieu invite par sa grace à ce banquet celeste, lesquelles neantmoins n'y viennent point; ce qui fait voir que cette vocation, par laquelle Dieu les invite, n'est pas une grace efficace par elle-méme; Et nous apprenons encore que cette méme vocation n'est pas seulement une grace exterieure, mais une grace actuelle & interieure vrayement suffisante pour se trouver au banquet, à l'égard de ceux qui n'y vont point, puis qu'en vertu de cette vocation il étoit au libre pouvoir de leur volonté de s'y trouver; *Quoniam ut venirent vocati, erat in eorum libera potestate.*

On me dira peut-étre que les Thomistes ne sont pas dans ce sentiment, qu'afin qu'une grace soit suffisante à l'égard d'un effet, il est necessaire qu'avec son secours il soit au pouvoir de la volonté de produire cét effet; Et l'on pourroit méme ajoûter qu'il y a des Iansenistes, dont la conscience est si tendre, ou si scrupuleuse, qu'ils s'imaginent que les Thomistes mentiroient, s'ils donnoient cette perfection à leur grace suffisante, & admettoient en méme temps la necessité de la grace efficace par elle-méme.

Mais il est si vray que les Thomistes sont tous dans ce sentiment, qu'il n'est pas jusqu'à Sylvius, duquel les Iansenistes font tant d'état, qui ne reconnoisse qu'en vertu de la grace suffisante que Dieu donne aux justes, il est en leur pouvoir de prier & de faire de bonnes œuvres: de sorte que si avec le secours de cette grace ils ne prient point, & ne font pas le bien qu'ils peuvent faire, c'est un effet de leur negligence, ou de leur malice. *Quilibet iustus habet gratiam sufficientem, quâ potest orare, tum alia bona opera facere; ideo orare & bona opera facere est in eius per divinam gratiam potestate: Et si non orat, vel bona opera facere omittat, suo vitio non orat, & suâ culpâ omittit.*

Sylvius in 1. 2. q. 109. art. 10. q. 1.

Les autres Thomistes n'en disent pas moins que Sylvius;

vius, & une des plus fortes raisons qu'ils emploient; pour montrer qu'il est necessaire d'admettre une grace suffisante, differente de l'efficace, est parce que si cette grace manquoit à ceux qui par les seules forces de la nature ne peuvent accomplir ce que Dieu leur commande, il ne seroit pas en leur pouvoir de le faire, d'où il s'ensuivroit qu'ils ne seroiēt pas coûpables devant Dieu & dignes de peine, ne faisant pas ce qui leur est commandé : puisque selon S. Thomas, c'est alors seulement que l'omission d'une action qui est commandée, nous est volontaire, & imputée à peché, quand il est en nôtre pouvoir de la faire, & de nous en abstenir. *Tunc solum omissio imputatur ad culpam, cum habet causam intrinsecam, & voluntariam ...... Ipsum autem non velle dicitur voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle, & non velle, facere, & non facere.*

1. Thom. qu. 2. de malo. a. 1.

Ad. 2.

Quant au scrupule des Iansenistes, il est vray que dans les Conferences de Port-Royal, Timothée s'échauffe étrangement contre ceux qu'il appelle Molinistes; parceque, dit-il, *encore qu'il soit tres-faux que le S. Siege ou l'Eglise nous ayent iamais obligez de reconnoître quelque grace suffisante differente de l'efficace*, on veut neantmoins l'obliger d'admettre au moins la grace suffisāte des Thomistes; ce qu'il ne peut faire en bonne conscience, *puis que c'est vouloir l'obliger de mentir, & de renōcer à la verité en l'obligeant de dire, & de publier qu'une grace est suffisante, que les Molinistes avoüēt eux-méme n'étre pas suffisante.*

1. Conference ch. 39. pag. 165

Mais ce scrupule de conscience, que Timothée expose à son cher Evariste, ne sçauroit empécher que les Thomistes ne reconnoissent qu'en vertu de la grace suffisante que Dieu donne à la volonté d'un homme pour un effet, il est au pouvoir de cette volonté, & il lui est libre de produire cét effet.

Et si Timothée veut se delivrer de cette apprehension de mentir, qui le trouble, il n'a que deux voyes à pren-

dre : l'une de consulter Alvares, Ledesma, Çumel, Cabesudo, Gonzales, Nugnes, Navarette, & quelques autres Thomistes des plus celebres & s'il veut prendre la peine de les écoûter, ils s'efforceront de lui montrer, que la necessité d une grace qui predetermine physiquement au bien, s'accorde parfaitement avec la grace suffisante, qui donne à la volonté de l'homme un pouvoir parfait, prochain, & accompli de faire le bien.

Si cette voye ne lui plait point, il n'a qu'à suivre l'exemple d'un sçavant disciple de S. Thomas, nommé *Magister Frater Ioannes Vincentius*, lequel au rapport de Ledesma celebre Thomiste, ne pouvant concilier la grace vrayement suffisante avec la necessité de la grace qui predetermine physiquement la volonté à vouloir & agir ; ayma mieux renoncer à l'opinion, qui admet cette grace predeterminante, que de nier la grace suffisante.

Ledesma de auxiliis quæst. vnica. art. 11. §. inter discipulos sancti Thomæ.

Et il faut avoüer que cét Autheur que Ledesma appelle *tres-sçavant, doctissimum*, se conduisoit tres-sagement en cette rencontre : car voyant d'une part que le dogme de la grace suffisante appartient à la foy, & sçachant de l'autre qu'on peut nier librement & sans blesser la foy, la necessité d'une grace qui predetermine physiquement, il crût que l'interét de la verité l'obligeoit de rejetter cette grace predeterminante, pour mieux defendre contre les heretiques le dogme de la grace suffisante.

Mais les Iansenistes font connoître par leurs écrits, qu'ils suivent une route contraire : car étant persuadés qu'il est impossible d'accorder une grace vrayement suffisante, avec la necessité de la grace predeterminante : ils se sont engagez à defendre la necessité de cette grace, quoy qu'on la puisse rejetter sans blesser la foy : & ont entrepris en méme temps de combattre la grace suffisante, quoy qu'ils n'ignorent point, que les Docteurs

Catholiques, & méme les Thomistes reconnoissent qu'on ne la peut nier sans heresie.

CHAPITRE. III.

Que Iansenius n'admet point de grace suffisante au sens que l'on vient d'exposer, qui ne soit toûjours suivie de son effet.

APRES avoir representé qu'est-ce que les Thomistes entendent par le mot de grace suffisante, & qu'elles sont les conditions qu'ils demandent, pour accorder à une grace le nom de suffisante, à l'égard d'un effet; il s'agit de faire voir que Iansenius dans l'état de la nature corrompüe, ne reconnoit point de grace suffisante en la maniere que les Thomistes l'entendent, qui n'ait infailliblement l'effet à l'égard duquel elle est suffisante.

Il n'est pas mal-aisé de le persuader à ceux qui ont quelque connoissance de sa doctrine, & je ne crains pas de dire, qu'il n'y a point d'homme de bon sens, qui n'en demeure d'accord, s'il veut bien prendre la peine de considerer deux grandes maximes que ce Prelat defend dans son Augustin.

La premiere de ces maximes est, que la grace medicinale de Iesus-Christ, qui dans cét état de corruption & de peché, est necessaire aux hommes pour vaincre les tentations qui les portent au mal & pour faire les actions bonnes que Dieu leur commande, est efficace par elle-méme, c'est à dire qu'elle fait invinciblement

que la volonté ſurmonte la tentation, & accomplit ce qui lui eſt commandé.

Pour établir cette maxime qui eſt capitale dans la doctrine de Ianſenius, ce Prelat employe tout le livre ſecond de la grace du Sauveur, où il entreprend de prouver, que la grace de Ieſus-Chriſt qui eſt neceſſaire à la volonté malade, pour faire le bien, & pour éviter le mal, eſt un ſecours par lequel; *Adiutorium quo*, c'eſt à dire un ſecours qui fait invinciblement que la volonté
cap. 4. veut le bien, & s'éloigne du mal, *eſt illa poſtrema gratia quæ invictiſsimè facit ut voluntas velit, & à voluntate non deſeratur.* Qu'elle a toûjours ſon effet, & n'en eſt jamais frustrée, *habet ſemper effectum ſuum : nulla omnino gratia*
cap. 25. *Christi medicinalis caret effectu ſuo.* Qu'elle-eſt une grace victorieuſe, *gratia victrix*, parce qu'elle ſurmonte par une puiſſance invincible toutes les affections dereglées, qui peuvent lui faire obſtacle : *Quia omnes oppoſitos obices*
cap. 24. *volūtatum, & affectuū invictâ poteſtate perrumpit.* Qu'elle eſt d'une vertu ſi puiſſante, que dés lors qu'elle frappe, elle briſe les portes, dompte la repugnance de la volonté, ſurmonte toute ſa reſiſtance, & l'entraîne avec elle, la faiſant vouloir ce qu'elle ne vouloit pas par une douceur & une force ineffable. *Talem prorſus eſſe, quæ ſimul ac pulſat fores, rumpit oſtia, repugnantemque do-*
cap. 24. *mat voluntatem, tollit omnem eius reſiſtentiam, rapit eam ſecum, & ex invitâ volentem, ac ſe determinantem ineffabili ſuavirtute ac poteſtate facit.*

La principale raiſon que ce méme Prelat allegue pour établir cette maxime eſt, que depuis que la volonté du premier homme a été gâtée & affoiblie par la maladie de la concupiſcence, le ſecours avec lequel elle peut faire le bien, ſi elle veut, ne lui ſuffit plus, ny à ſa poſterité; mais il eſt neceſſaire qu'elle ſoit aidée d'un ſecours plus puiſſant, qui la faſſe vouloir, & aimer le bien avec tant d'ardeur, que par un deſir tout celeſte,

elle ſurmonte l'affection dereglée de la chair, qui la porte au mal. *Nam ex quo primi hominis voluntas concupiſcentiali ægritudine vitiata atque debilitata eſt, non ei ſufficit amplius, neque poſteritati eius illud adiutorium cum quo habeat iuſtitiam ſi velit, ſed opus eſt alio potentiore, quo fiat ut velit, & tantum velit, tantòque ardore diligat, ut carnis voluntatem contraria concupiſcentem voluntate ſpiritûs vincat.* cap. 27.

Et pour ne laiſſer à Denys Raimond aucun lieu d'obſcurcir la doctrine de ſon Maître, par quelque vaine diſtinction ; il faut remarquer que comme Ianſenius admet dans la volonté deux ſortes d'actes libres, par leſquels elle ſe porte au bien; l'un qu'il appelle *le vouloir, ou le conſentement parfait*; l'autre qu'il appelle *velleité, ou vouloir imparfait* : il diſtingue pareillement deux ſortes de graces de Ieſus-Chriſt; l'une qui eſt neceſſaire pour exciter dans la volonté un deſir imparfait du bien, & c'eſt une delectation celeſte, plus petite & plus foible que le mouvement contraire de la concupiſcence qui ſe trouve alors dans la volonté; l'autre qui eſt neceſſaire pour donner à la volonté vn conſentement parfait, & c'eſt une delectation celeſte, plus forte & plus ardente que le mouvement contraire qui vient de la cupidité.

Or bien que ces deux graces ſoient differentes, en ce que l'une eſt plus foible, & l'autre plus forte & plus ardente que le mouvement indeliberé de la concupiſcence, qui pouſſe la volonté au mal; elles ſont neantmoins ſemblables quant à la maniere d'agir, l'une & l'autre eſtant *vn ſecours par lequel*, à l'égard de l'effet pour lequel elles ſont neceſſaires; car la petite grace qui eſt requiſe, & qui ſuffit pour exciter un deſir commencé du bien, a infailliblement cét effet; & l'autre qui eſt neceſſaire, & qui ſuffit pour donner à la volonté un parfait conſentement; fait invinciblement que la volonté veut pleinement le bien, & ſurmonte le mouvement contraire de la cupidité.

Ie ne sçay si Denys Raimond aura mis en reserve quelque *distinguo*, qu'il n'ait pas exposé dans son éclaircissement & dont neantmoins il ait dessein de se servir, pour obscurcir la doctrine de Iansenius que je viens de rapporter. Mais je sçay bien que dans tout l'Augustin de Iansenius, il ne sçauroit marquer un endroit, duquel on puisse conclurre avec quelque probabilité, que selon Iansenius, il y a quelque grace de Iesus-Christ, qui est necessaire pour vn effet, laquelle neantmoins n'est pas suivie de cét effet.

La seconde maxime de Iansenius, est que la grace de Iesus-Christ, qui fait inuinciblement que la volonté veut, & produit l'action de pieté qui lui est commandée, lui donne tout ensemble le pouvoir de vouloir & de produire cette action: de telle sorte que la volonté qui est destituée du secours de cette grace, non seulement ne fait pas ce que Dieu lui commande, mais elle n'a pas méme tout le pouvoir requis pour le faire; étant vray de dire, que sans le secours de cette grace, il n'est pas au pouvoir de la volonté; & il ne lui est pas libre de vouloir pleinement le bien & de le faire.

On peut prendre la premiere preuue de cette maxime, de ce que Iansenius dit dans le chapitre 4. du livre second de la grace du Sauveur: car voulant montrer que la grace de Iesus-Christ, qui est necessaire aux hommes aprés leur cheute, est un secours par lequel, *Adiutorium quo*; il explique la nature de ce secours, disant, que c'est un aide avec lequel la volonté veut & agit; & sans lequel elle ne veut & n'agit iamais; parce qu'il est d'une si grande necessité, que la volonté qui en est destituée, ne peut vouloir ny agir; & sa vertu est si puissante, qu'il est suivi de son effet au méme moment que Dieu le donne à la volonté; & ainsi il donne tout ensemble le pouvoir, & l'action. *Alterum adiutorij genus est quo simul ac datum fuerit, fit effectus, & si non de-*

tur nunquam fiat, nempe quia tantæ necessitatis est, ut sine illo non posrit effectus fieri, tantæque efficaciæ, ut hoc ipso quod datur, continuò fiat, dat enim simul, & posse, & operari.

Et aprés que ce Prelat a expliqué en cette maniere la nature de ce secours, il ajoûte, que la grace qui est necessaire à la volonté malade & affoiblie par le peché, & qui n'est autre que la grace medicinale de Iesus-Christ, est un secours qui fait que la volonté veut le bien; c'est à dire, un secours lequel en méme temps qu'il est donné à sa volonté, lui donne le vouloir, & sans lequel la volonté ne veut jamais; parce qu'à raison de son infirmité, elle ne peut vouloir. *Adiutorium vero infirmæ captivæque voluntatis vult esse tale, quo fiat ut velit, hoc est, esse huiusmodi, ut simul ac datur, ipsum velle voluntati detur, & si non detur, nunquam velit, quia sine illo nunc propter infirmitatem velle non potest.*

Nous voyons par ces paroles, que selon Iansenius, la grace medicinale de Iesus-Christ a deux effets dans la volonté; l'un est d'ayder la possibilité, ou l'infirmité de la volonté, lui donnant le pouvoir de vouloir & d'agir; parceque sans le secours de cette grace, la volonté ne peut vouloir, & agir à raison de son infirmité: *Et si non datur, nunquam velit, quia sine illo nunc propter infirmitatem velle non potest.* L'autre est d'ayder le vouloir & l'action, faisant que la volonté veut & agit: parce qu'elle est d'une vertu si puissante, qu'elle donne à la volonté le vouloir, & l'action, dés le moment que la volonté la reçoit, *tantæque efficaciæ, ut hoc ipso quod datur continuò effectus fiat*, Et ainsi cette méme grace donne à la volonté le pouvoir, & l'action, *dat simul, & posse, & operari.*

Et c'est principalement en ce point, que la doctrine de Iansenius est bien differente de celle d'Alvares & des autres Thomistes. Car les Thomistes pretendent que

la grace actuelle & interieure qui donne à la volonté le pouvoir de vouloir, & d'agir, est une grace distincte de la grace predeterminante qui donne le vouloir, & l'action: De la vient que selon les Thomistes l'homme a souvent tout le pouvoir requis pour vouloir le bien & pour le faire, & neantmoins il ne veut & n'agit point, étant destitué du secours de la grace predeterminante, sans lequel il ne veut & n'agit jamais.

Iansenius au contraire soûtient que la méme grace de Iesus-Christ donne à la volonté le pouvoir & l'action, *dat simul posse, & operari*. D'où il s'ensuit que la volonté qui est destitüée de la grace de Iesus-Christ, qui lui donne le vouloir, & l'action, manque pareillement du secours de la grace, sans laquelle elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir.

Nous examinerons dans la troisiéme partie, les consequences qui suivent de cette doctrine. Il me suffit maintenant de faire voir, que selon Iansenius, la grace de Iesus-Christ est tellement necessaire à la volonté infirme & malade; que non seulement elle ne veut & ne fait jamais aucun bien; mais aussi qu'elle n'a pas tout le pouvoir requis pour le vouloir, & pour le faire sans le secours de cette grace.

La seconde preuve de la méme maxime, est prise d'une comparaison que Iansenius employe dans le chapitre premier de la grace du Sauveur, pour representer la necessité de la grace medicinale de Iesus-Christ, dans l'état de la nature corrompuë: Car il dit, que S. Augustin soûtient constamment que par le peché, le libre arbitre de l'homme a contracté une certaine maladie, ou infirmité à l'égard du bien; & que pour guerir de cette infirmité, elle a besoin d'un puissant secours du Medecin, ou d'une grace medicinale, sans laquelle il lui est autant impossible de vouloir, & de faire le bien, qu'il est impossible à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre,

tẽdre,& à un boiteux de marcher droit. *Acerrimè tuetur liberum arbitrium peccando contraxisse quamdam bene volendi ægritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius, cuius medicinali gratiâ & adiutoriò nisi vires pristinæ restaurentur, tam est impossibile voluntati, ut benè velit, & operetur, quam homini cæco ut videat, vel surdo ut audiat, vel tibijs fracto ut rectè gradiatur.*

Et ce qui fait voir tres-clairement que ce Prelat n'a pas avancé ces paroles, sans les avoir bien pesées, est qu'il se sert de la méme comparaison, sur le commencement du chapitre troisiéme du méme livre; Car voulant établir l'état de la question, il dit, qu'il est visible à tout le monde, que quand on demande si la volonté malade, & gâtée par le peché, peut faire le bien sans le secours de la grace medicinale; C'est toute la méme chose, que si l'on demandoit, si un aveugle peut voir, & celui qui a les jambes cassées peut marcher sans le secours des remedes. *Cum ergo iste totius causæ sit status, utrum sine medicinali gratiâ natura vitiata possit benè operari, satis vnicuique perspicuum est, similem istam esse quæstionem, ac si disputaretur, utrum cæcus oculis, fractusque tibiis sine medicinis possit cernere, aut ambulare.* Sur ces paroles de Iansenius on peut raisõner en cette maniere.

Quand la volonté de l'homme se trouve si foible & si infirme, qu'il lui est autant impossible de vouloir & de faire le bien, qu'il est impossible à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit, il est manifeste que dans cét état elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir, & pour faire le bien, & qu'il n'est pas en son pouvoir, & ne lui est pas libre de vouloir & d'agir; si ce n'est qu'on puisse se persuader que les aveugles dans leur aveuglement, & les sourds avec leur surdité, ont tout le pouvoir requis, & qu'il leur est libre de voir & d'entendre.

Dans le ſentiment de Ianſenius, quand la volonté de l'homme eſt deſtituée de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui lui donne le vouloir & l'action, il lui eſt autant impoſſible de vouloir & d'agir, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre & a un boiteux de marcher droit.

Il eſt donc evident que ſelon Ianſenius, quand la volonté de l'homme eſt privée du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui la fait vouloir & agir; elle n'a pas tout le pouvoir requis pour vouloir, & pour agir, & qu'il n'eſt pas en ſon pouvoir, & ne lui eſt pas libre de vouloir le bien & de le faire.

Denys Raimond ſe trouve bien embarraſsé, quand il eſt queſtion d'éclaircir les paroles de Ianſenius que j'ay rapportées; mais comme le *diſtinguo* ne lui manque point, il ne manque pas auſſi de s'en ſervir en cette occaſion. Il dit donc que Ianſenius *ne pretend comparer que la poſsibilité des deux effets, & non pas les puiſſances interieures ſeparées de leurs effets, dequoy il ne s'agit point dans tout ce chapitre. Car Ianſenius ne veut pas dire que l'homme depuis le peché n'a point avant la grace efficace plus de puiſſance interieure de faire le bien, que l'aveugle de voir: puis qu'au contraire, il dit que les hommes, & ſur tout les fideles & les juſtes, ont toûjours une puiſſance interieure de bien vivre.*

Denys Raimond. 1. p. ch. 1. art. 6. pag. 99.

Il faut avoüer que ce Licencié eſt merveilleuſement fecond à inventer des fauſſetez, & qu'il n'eſt pas moins hardi, quand il eſt queſtion de les defendre. Il ſoûtient que Ianſenius *ne compare que la poſsibilité des effets, & non pas les puiſſances* de l'œil & de la volonté; *Qu'il ne s'agit point de cela dans tout ce chapitre; & que Ianſenius ne veut pas dire que l'homme depuis le peché n'a point avant la grace efficace plus de puiſſance interieure de faire le bien, que l'aveugle de voir.*

Cependant ce ſont trois inſignes fauſſetez que cét

Autheur defend avec la méme fermeté, que s'il avoit entrepris de soûtenir trois veritez incontestables. Les seules paroles de Iansenius, que Denys Raimond rapporte dans son Eclaircissement, & le sens que lui méme leur donne dans la page 100. me suffisent pour le convaincre. Car il est manifeste que Iansenius se propose pour but dans ce chapitre, de montrer que la grace efficace par elle méme, ou *le secours par lequel*, est absolument necessaire à l'homme aprés sa cheute pour vouloir & faire le bien. Denys Raimond en demeure d'accord, & dit que Iansenius établit dans ce chap. cette verité, *Que la grace efficace & medicinale du Sauveur est absolument necessaire à l'homme depuis le peché, pour étre rétabli dans ses forces, & pour vouloir & faire le bien.*

Il est certain aussi que dans le méme chapitre Iansenius établit la necessité de cette grace pour vouloir & faire le bien, sur ce que la volonté de l'homme a été corrompuë & affoiblie par le peché, & qu'elle est devenuë malade, foible & infirme à l'égard du bien. Denys Raimond ne le sçauroit desavoüer, s'il veut prendre la peine de bien peser les paroles de Iansenius que lui-meme a rapportées. Car ce Prelat declare que Pelagius attaquoit la racine de la grace medicinale, quand il soûtenoit que la volonté de l'homme n'avoit pas été blessée & affoiblie par le peché, & qu'elle conservoit toûjours le méme pouvoir de faire le bien, qu'elle avoit avant le peché : Et il ajoûte que S. Augustin voyant que cét heretique s'efforçoit de ruiner le fondement sur lequel la necessité de la grace medicinale est établie, defend constamment que la volonté de l'homme a été blessée & affoiblie par le peché, & qu'elle est devenuë infirme pour le bien, & que c'est pour cette raison qu'elle a besoin du secours de la grace medicinale. *Augustinus radicem gratiæ medicinalis, iugulumque peti videns, acerrimè tuetur naturam peccando esse vitiatam; hoc est, liberum*

arbitrium contraxisse quamdam bene volendi ægritudinem, propter quam ei medicus sit necessarius

Il n'est pas moins certain que Iansenius voulant exprimer la grandeur de cette infirmité de la volonté à l'égard du bien, dit que la maladie, ou l'infirmité, qu'elle a contractée par le peché est telle, que si la volonté n'est rétablie dans ses forces par la vertu de la grace medicinale, il luy est autant impossible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit, sans étre auparavant gueris par le secours de la medecine. *Cuius medicinali gratia & adiutorio nisi vires pristinæ restaurentur, tam est impossibile ut bene velit & operetur, quàm homini cœco ut videat, vel surdo ut audiat, vel tibiis fracto ut rectè gradiatur.*

Sur ces principes de Iansenius il est facile de refuter tout ce que Denys Raimond avance pour le defendre. Car en premier lieu on ne peut douter que Iansenius dans l'endroit que j'ay allegué ne parle de la puissance de la volonté à l'égard du bien; puis qu'il soûtient que le plus grand effort de la dispute qui étoit entre S. Augustin & Pelagius, rouloit principalement sur ce poinct: sçavoir, que Pelagius pretendoit que la volonté de l'homme n'avoit pas été affoiblie par le peché, & qu'elle conservoit toûjours le pouvoir de faire le bien, qu'elle avoit avant le peché; Et S. Augustin voyant que Pelagius ruinoit par ce moïen le fondement sur lequel la necessité de la grace medicinale est établie, soutenoit au contraire que les forces de la volõté avoient été abbatuës & affoiblies par le peché, & qu'elle étoit devenuë si malade & si infirme pour le bien, qu'elle ne pouvoit vouloir ni faire le bien, si elle n'étoit auparavant rétablie dãs ses forces par la vertu de la grace medicinale.

En second lieu on ne peut douter que ce méme Prelat ne compare en ce méme endroit la foiblesse, ou

l'impuissance de la volonté à faire le bien sans le secours de la grace medicinale, avec l'impuissance de voir, qui se trouve dans un aveugle, puis qu'il fait comparaison de l'infirmité de l'une avec l'infirmité de l'autre, disant que si par le secours de la grace medicinale, la volonte n'est guerie de son infirmité, & n'est rétablie dans les forces qu'elle a perdües par le peché, il lui est autant impossible de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, s'il n'est auparavant gueri de son aveuglement, par le secours de la medecine

Enfin on ne peut doûter que Iansenius ne veuïlle dire que depuis le peché, la volonté de l'homme n'a pas plus de puissance de faire le bien, que l'aveugle de voir: puisque si la volonté avoit plus de pouvoir de faire le bien, que l'aveugle de voir, il seroit moins impossible à la volonté de faire le bien sans le secours de la grace medicinale, qu'à un aveugle de voir sans le secours de la medecine: Et neantmoins Iansenius pretend qu'il est autant impossible à la volonté de faire le bien, n'étant pas aidée de cette grace, qu'à un aveugle de voir, s'il n'est gueri de son aveuglement par la vertu des remedes.

Et il est certain que si Iansenius reconnoit que la volonté qui est destituée du secours de la grace medicinale, qui la fait vouloir & agir, a tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & qu'il est absolument en son pouvoir, ou qu'il lui est libre de vouloir & de faire le bien; il ne peut dire sans une contradiction manifeste, qu'il est autant impossible à la volonté de vouloir & de faire le bien sans le secours de la grace medicinale, qu'il est impossible à un aueugle de voir sans étre guery de son aveuglement. Car il est absolument impossible à un aveugle de voir étant aveugle, parce que dans cét état il n'a pas tout le pouvoir requis pour voir; & au contraire il est absolument possible à la volonté de vouloir & faire le bien sans le secours de la grace medici-

nale, s'il est vray que sans le secours de cette grace elle a tout le pouvoir requis pour vouloir & faire le bien, & qu'il est en son pouvoir, ou qu'il lui est libre de vouloir & d'agir.

Denys Raimond, pag. 99.

Il est inutile de repliquer que Iansenius dit *que les hommes, & sur tout les fideles & les iustes ont toûiours une puissance interieure de bien vivre.* Car un homme aveugle ne cede pas en ce point à la volonté malade & infirme; puis que dans son aveuglement il a toûjours la faculté de voir, qui est interieure à l'ame, ou n'est pas méme distincte de l'ame, & il a ẽcore l'organe de la veue, qui est l'œil: & neantmoins il est absolument impossible à un aveugle de voir dans son aveuglement, parce que l'organe de la veuë étant gâté & corrompu, il n'a pas tout le pouvoir requis pour voir, s'il n'est auparavant gueri par le secours de la medecine. On doit dire le méme de la volonté, qu'encore que sans le secours de la grace medicinale elle ait une puissance imparfaite de faire le bien; il lui est neantmoins impossible de le faire sans étre aidée de cette grace, parce qu'elle est si foible & si infirme, que si elle n'est guerie auparavant de son infirmité par la vertu de la grace medicinale, il lui est aussi peu possible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre.

Denys Raimond ne s'arréte pas en si beau chemin; & comme il s'est acquis une facilité merveilleuse à inventer de nouvelles chicanneries, il ajoûte une seconde réponse, qui est moins supportable que la premiere qu'il a donnée: Car il dit, qu'encore que la grace medicinale de Iesus-Christ *guerisse l'infirmité de la volonté, & aide sa foiblesse, qu'elle la rende saine, forte & valide pour agir, de malade, foible, & invalide qu'elle étoit auparavant, qu'en ce sens elle lui donne le pouvoir prochain & accompli pour agir*; toutefois l'impuissance *de faire le bien, qui est dans ceux qui sont destituez de cette grace efficace,*

Denys Raimond 1. p. ch. 2. p. 101.

n'est point une impuißance physique & absolüe, comme l'impuissance d'un aveugle, *mais une impuißance volontaire, parce qu'elle ne vient que du defaut de la volonté, qui n'est pas telle qu'elle doit étre, ne voulant pas pleinement ce qu'elle doit.* Cela veut dire, que si la volonté qui est distinguée du secours de la grace medicinale, ne peut faire le bien; ce n'est pas qu'elle manque de pouvoir, mais c'est qu'elle manque de vouloir; & si elle ne peut faire le bien, c'est parce qu'elle ne le veut point; & ainsi cette impuissance lui est volontaire.

Mais ce Licentié ne prend pas garde qu'il chôque par sa réponse le sentiment de ses Confreres, qui ont declaré il y a dix ans, que *la doctrine des Peres & des Papes, fait bien connoître, que lors qu'ils disent que sans la grace efficace nous ne pouvons faire le bien, ils ne pretendent pas seulement dire, que nous ne le voulons pas faire; mais qu'en effet nous sommes encore infirmes pour le faire; que nous n'avons pas les forces assez grandes pour le vouloir pleinement, & qu'en ce sens nous ne pouvons pas encore le faire.*

Denys Raimond s'accordera sur ce poinct avec ses Cõfreres de la maniere qu'il lui plairra; mais je lui soûtiens que selon Iansenius l'impuissance de vouloir & de faire le bien, qui se trouve dans la volonté malade & infirme, n'est pas une impuissance volontaire qui vienne du defaut de la volonté, qui ne veut pas pleinement ce qu'elle doit. Car cette impuissance selon Iansenius n'est rien autre chose que la maladie ou l'infirmité que la volonté de l'homme a contractée par le peché; de la vient que ses forces sont si foibles & si abbatuës, que si elle n'est auparavant guerie, & ses forces rétablies par la vertu de la grace medicinale, il lui est autant impossible de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre.

Or il est manifeste que cette maladie ou infirmité de la volonté est un effet du peché originel, qui a fait une

playe si profonde dans la volonté de l'homme, & lui a imprimé une si forte inclination au mal, qu'elle ne se peut dégager de ses liens, ni se tourner vers le bien, si elle n'est fortifiée par la vertu d'une grace plus forte que l'inclination qui la porte au mal. C'est la doctrine que Iansenius defend dans le chapitre premier de la grace du Sauveur, & dans cent autres endroits de S. Augustin. D'où il suit que l'impuissance de vouloir & de faire le bien, qui se trouve dans la volonté, ne vient pas de ce que la volonté ne veut pas pleinement ce qu'elle doit, mais que c'est un effet du peché du premier homme.

I'ajoûte que selon Iansenius cette impuissance de vouloir & de faire le bien consiste d'une part dans le poids d'une cupidité dereglée qui nous sollicite au mal, & de l'autre dans la privation d'une grace de Iesus-Christ, qui soit plus forte que la cupidité qui nous tient captifs sous la domination du peché. On demande donc à Denys Raimond lequel des deux il croit étre volontaire au libre arbitre, ou la cupidité qui le pousse au mal, ou la privation de la grace de Iesus-Christ, qui le rend victorieux de la cupidité.

Il ne peut pas dire que la cupidité qui nous porte au mal, nous est volontaire, puis qu'elle consiste dans un mouvement indéliberé, ou dans une delectation terrestre qui precede le consentement parfait & volontaire du libre arbitre. Il ne dira pas non plus que la privation de la grace medicinale soit volontaire à celuy qui en est privé; puis que le don de cette grace dépend uniquement de Dieu, qui le communique, ou le refuse à qui bon luy semble.

Il est donc clair que cette impuissance n'enferme rien qui soit volontaire au libre arbitre, & que par consequent elle n'est pas moins une impuissance physique, que l'impuissance de voir qui se trouve dans un aveugle.

Que

Que si Denys Raimond pretend que l'impuissance de vouloir & de faire le bien nous est volontaire, parce qu'elle vient du peché originel, qui nous est volontaire en quelque maniere; on pourra soûtenir pour la méme raison, que l'impuissance de voir est volontaire aux aveugles, parce qu'elle est un effet du méme peché originel.

De toutes ces choses il est aisé de conclurre que la comparaison que Iansenius employe dans le chapitre 1. du livre second de la grace du Sauveur, pour expliquer la necessité de la grace medicinale, & le fondement sur lequel elle est établie, est une conviction manifeste, qui prouve que selon Iansenius sans le secours de cette grace non seulement la volonté ne veut & ne fait pas le bien, mais il n'est pas méme en son pouvoir, & il ne lui est pas libre de le vouloir & de le faire.

La méme doctrine que Iansenius propose dans ce chapitre, & qu'il defend en divers autres endroits de son Augustin, me fournit une troisiéme preuve pour montrer que selon le sentiment de ce Prelat la grace medicinale qui nous fait vouloir & agir, nous donne tout ensemble le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, faisant par sa vertu qu'il est absolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous est libre de vouloir le bien & de le faire. Voici comment.

Si l'on demande à Iansenius d'où vient que depuis la cheute funeste du premier homme il est necessaire que pour eviter le mal & faire le bien, la volonté de l'homme soit aidée d'une grace qui est differente quant à la maniere d'agir, de la grace qui fut donnée au premier homme dans l'état d'innocence? Ce Prelat répond qu'avant le peché l'homme étant robuste & jouïssant d'une parfaite santé, avoit seulement besoin d'un secours sans lequel il ne pouvoit perseverer dans la justice, & avec lequel il pouvoit perseverer s'il le vouloit: Mais de-

puis le peché la volonté de l'homme étant devenuë foible, malade & infirme à l'égard du bien, elle a besoin *d'un secours par lequel*, ou d'une grace medicinale, qui la guerisse de son infirmité, la rétablisse dans ses forces, & de malade foible & invalide qu'elle est, la rende saine, forte & valide pour vouloir & pour agir: c'est le fondement unique sur lequel Iansenius établit la necessité de cette grace quil appelle medicinale, & un secours par lequel, *adiutorium quo*; parce qu'il fait par une puissance invincible que la volonté veut & accomplit ce que Dieu luy commande.

Or s'il est vray que Iansenius admet dans cét état de corruption une autre grace actuelle & interieure, differente de l'efficace, qui donne à la volonté tout le pouvoir requis pour vouloir & pour agir, & qui fait par son secours qu'il est absolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous est libre de vouloir le bien & de le faire: il est manifeste que la grace medicinale, ou le secours par lequel, n'est plus necessaire pour guerir la volonté de son infirmité, & pour la rendre forte & valide: puis qu'elle est déja guerie, & qu'elle a recouvré sa premiere vigueur par la vertu d'une autre grace, qui lui donne tout le pouvoir requis pour vouloir & pour faire le bien, & qui fait qu'il est absolument en son pouvoir, & qu'il lui est libre de le vouloir & de le faire: si ce n'est qu'on veuille nous faire accroire que la volonté est foible, infirme, & invalide, lors méme qu'elle a tout le pouvoir necessaire pour vaincre la tentation, & pour faire le bien; & qu'il est absolument en son pouvoir d'eviter le mal, & d'accomplir ce que Dieu lui commande.

Il faut donc reconnoître que dans le sentiment de Iansenius il n'y a que la grace medicinale qui lui donne tout le pouvoir necessaire pour vouloir & pour agir, ou confesser que cette grace medicinale n'est plus necessaire aprés le peché pour guerir l'infirmité de la volonté,

& la rétablir dans ses forces; puis que Dieu nous donne une autre grace, qui nous rend sains & robustes, en méme temps qu'elle nous donne tout le pouvoir requis pour eviter le mal, & faire le bien qui nous est commandé.

On ne peut admettre cette derniere consequence sans ruiner entierement le fondement capital sur lequel Iansenius a établi toute sa doctrine de la grace & du libre arbitre. Il est donc necessaire de conclurre que selon les principes de ce Prelat il n'y a que la grace medicinale de Iesus-Christ, qui nous donne tout le pouvoir requis pour vouloir le bien & pour le faire.

On me dira peut-étre qu'encore que les Thomistes admettent dans cét état une grace suffisante, qui donne à la volonté tout le pouvoir necessaire pour eviter le mal & pour faire le bien contraire, ils ne laissent pas d admettre la necessité d'une grace predeterminante, qui donne à la volonté le vouloir & l'action.

Mais cette doctrine des Thomistes ne fauorise nullement le dessein de Denys Raimond. Car si Iansenius admet dans cét état la necessité d'un secours par lequel, ou d'une grace medicinale, ce n'est que pour guerir la volonté de son infirmité, & la rétablir dans ses forces. *Christi adiutorium læsæ voluntati propter solum vulnus est necessarium, quod ei inflixit peccantis voluntatis audacia.* C'est pourquoy si la volonté se trouve guerie & rétablie dans sa vigueur par le secours d'une autre grace qui lui donne tout le pouvoir necessaire pour vouloir & pour agir; il est visible que le secours par lequel, ou la grace medicinale n'est plus necessaire à la volonté de l'homme dans cét état de corruption. Iansen. lib. 8. de gratia Salvat. c. 2.

Quant aux Thomistes, ils sont tous dans ce sentiment, qu'encore que la volonté de l'homme soit saine & robuste, & qu'elle ait toutes les forces requises pour vouloir & pour agir; elle a neantmoins besoin d'une grace

predeterminante qui l'applique à vouloir & agir, parce qu'elle est essentiellement dependante de la premiere cause, non seulement quant à son étre, mais aussi quant à son action. De là vient qu'ils admettent la necessité de cette grace dans l'état d'innocence de méme que dans l'état de la nature corrompuë. De sorte que l'on peut dire des Thomistes à l'égard des Iansenistes, ce que la Samaritaine disoit des Iuifs parlant à Iesus-Christ, *non coütuntur Iudæi Samaritanis*, qu'à l'égard de la necessité d'admettre une grace medicinale, ils n'ont rien de commun avec Iansenius & ses disciples.

Ie prends une quatriéme preuve de la méme maxime de Iansenius, de divers endroits que j'ay recueillis dans son Augustin.

Le premier est pris du chapitre 16. du livre second de la grace du Sauveur, où il suppose comme un fondement de la foy Catholique que la grace de laquelle S. Augustin disputoit contre les Pelagiens est tellement necessaire pour toutes les actions de pieté, que sans son secours nous ne pouvons vouloir ni faire aucun bien: *supponimus tanquam Catholicæ fidei fundamentum, illud adiutorium gratiæ de quo cum Pelagianis agebatur, ad singulos actus nostros bonos efficiendos esse necessarium; ita ut sine illo nihil omnino boni operis velle aut agere valeamus.* Cependant ce méme Prelat soûtient dans le méme chapitre, que la grace dont on disputoit contre les Pelagiens, n'est autre que le secours par lequel, ou la grace actuelle & interieure, qui donne le vouloir & l'action.

Le second est tiré du chap. 25. du méme livre, où Iansenius soûtient que selon S. Augustin dés là qu'un homme ne fait pas le bien que Dieu lui commande, on doit conclurre que la grace pour le faire lui manque, & qu'il n'a tout au plus que le secours de la grace Pelagienne, c'est à dire la loy & la doctrine; *subinde ratiocinando do-*

cet, hoc ipso quòd homo effectu destituitur, nullam ei gratiam collatam esse, sed solo Pelagianæ gratiæ adiutorio, hoc est lege doctrinâque ad operationis præceptæ iustitiam niti. Or si la volonté qui est destituée du secours par lequel elle veut & fait le bien que Dieu lui commande, n'a point d'autre grace pour obeyr à Dieu, que la grace Pelagienne, c'est à dire la loy & la doctrine, il est evident qu'étant destituée du secours de la grace qui la fait vouloir & agir, elle n'a pas tout le pouvoir necessaire pour vouloir & agir; puis qu'il est certain selon la foy, qu'avec le seul secours de la loy & de la doctrine il n'est pas en nôtre pouvoir de faire une action, que nous ne pouvons produire par les seules forces du libre arbitre.

Le troisiéme est pris du chapitre 3. du livre 7. de la grace du Sauveur, où Iansenius dit que la delectation, ou la complaisance vers le bien, est ce qui a un si grand pouvoir sur le libre arbitre, qu'il le fait vouloir ou ne pas vouloir, c'est à dire, qu'il fait par sa presence que le vouloir & l'action est au pouvoir du libre arbitre, & qu'il ne l'est point en son absence: *delectationem, seu delectabilem obiecti complacentiam, esse id quod tantam habet potestatem in liberum arbitrium, ut illud faciat velle vel nolle, seu ut ea præsente actus volendi sit reipsa in eius potestate, absente non sit.* Or selon le méme Prelat la grace medicinale de Iesus-Christ est cette delectation celeste, laquelle se trouvant plus forte que le mouvement de la concupiscence, fait que la volonté veut & agit; c'est ce qu'il établit dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur. C'est donc cette méme grace medicinale, qui fait par sa presence que le vouloir & l'action sont en nôtre pouvoir, & qu'ils ne le sont point, quand cette grace nous manque.

Ie croy qu'aprés avoir établi par des preuves si fortes & si convainquantes les deux grandes maximes qui servent de base & de fondement à la doctrine de Iansenius,

ſur le ſujet de la grace & du libre arbitre, il n'y a point de Theologien qui n'avouë, s'il parle ſincerement, que dans cét état de corruption il n'y à point de grace vrayement ſuffiſante en la maniere que les Thomiſtes l'entendent, laquelle ſelon les principes de Ianſenius ne ſoit efficace par elle méme, c'eſt à dire ne faſſe invinciblement que la volonté produit l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante.

En effet ſelon la doctrine conſtante des Thomiſtes, afin qu'une grace ſoit vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, il faut qu'elle donne à la volonté tout le pouvoir requis pour produire cét effet, en telle ſorte qu'elle n'ait pas beſoin d'aucune autre grace qui lui donne le pouvoir de le produire; il faut qu'elle ſoit telle qu'avec ſon ſecours il ſoit abſolument au pouvoir de la volonté, & qu'il lui ſoit libre de produire cét effet. C'eſt ce que j'ay montré dans le chapitre precedent par les propres paroles des Thomiſtes, & par leurs principes.

Selon les maximes de Ianſenius que j'ay propoſées & établies dans ce chapitre, il n'y a que la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui nous donne tout le pouvoir requis pour faire le bien, & c'eſt ſeulement par ſon ſecours qu'il eſt abſolument en nôtre pouvoir, & qu'il nous eſt libre de le produire.

Il eſt donc manifeſte que dans cét état de corruption il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante en la maniere que les Thomiſtes l'entendent, laquelle ſelon les principes de Ianſenius n'ait infailliblement l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante. D'où il ſuit evidemment que Ianſenius n'eſt ni Thomiſte ni Moliniſte quant au dogme de la grace ſuffiſante, & qu'il a pris une route égarée, & qui n'a jamais été ſuivie par les Theologiens Catholiques.

CHAPITRE IV.

Examen des distinctions que les Iansenistes emploient pour obscurcir cette doctrine de Iansenius.

SI j'avois autant de peur des distinctions des Iansenistes, que Montalte ou l'Autheur des Lettres Provinciales fait semblant d'en avoir des distinctions des Thomistes, & des Molinistes, quand il s'instruit avec eux des questions du temps, je pourrois dire à son exemple que je crains furieusement le *distinguo*, ne doutant point que Denys Raimond ne se mette en devoir de s'en servir pour eluder la preuve que j'ay proposée dans le chapitre precedent.

Lors donc que nous disons qu'afin qu'une grace soit vrayement suffisante pour un effet au sens des Thomistes, il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis pour produire cét effet, & que par son secours il soit en nôtre pouvoir, & il nous soit libre de le produire ; Denys Raimond ne manquera pas de distinguer en cette maniere. Si par ces mots, *il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis*, ou, *il faut qu'avec son secours il soit en nôtre pouvoir, &c.* On entend qu'avec le secours de la grace que les Thomistes appellent suffisante, la volonté a tellement le pouvoir de produire un effet, qu'elle n'a pas besoin d'aucune autre grace pour le produire effectivement : cette proposition est fausse & directement opposée à la doctrine des Thomistes, qui pretendent qu'outre le secours de la grace suffisante, la volonté a besoin d'une grace predeterminante qui l'applique à l'action.

Si par ces mots, *il faut qu'elle nous donne tout le pouvoir requis*, ou, *il faut qu'avec son secours il soit au pouvoir de la volonté*, *&c.* on entend *&c.* je connois bien que ce Licencié ne s'avancera pas davantage : il n'est pas si impudent qu'il voulût exposer aux yeux de tout le monde la seconde partie de sa distinction. De sorte que l'on peut dire de son *distinguo*, ce que le P. Annat a dit bien à propos de l'indifference que Iansenius admet dans la volonté aprés la cheute du premier homme, *que c'est un limaçon qui ne montre iamais qu'une corne.*

Ce n'est pas que Denys Raimond & ses Confreres pechent par ignorance, comme s'ils n'entendoient pas les regles de la distinction : mais c'est un mystere de la cabale, qu'il est important de developper, puis que nous sommes sur cette matiere.

Quand on dit que Iansenius soûtient dans son Augustin que les justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont pas le pouvoir prochain de le faire, ni méme de prier comme il faut pour l'obtenir ; les defenseurs de ce Prelat ont d'abord recours au *distinguo*, & répondent que si par ce mot de *pouvoir prochain & accompli*, on entend un pouvoir si parfait, que les justes n'ayent pas besoin d'aucun autre principe pour accomplir ce que Dieu leur commande ; il est vray disent ils, qu'en ce sens les justes qui ne font pas ce qui leur est commandé, n'ont pas le pouvoir prochain de le faire, ni de prier comme il faut pour l'obtenir ; mais on ne peut condamner ce sentiment de Iansenius, sans condamner en mesme temps les disciples de Saint Thomas, qui enseignent la mesme chose.

Mais d'où vient que les defenseurs de Iansenius aprés avoir dit que les Iustes n'ont pas en ce sens le pouvoir prochain & accompli de faire le bien que Dieu leur commande, ne marquent jamais quel est cét autre sens, dans lequel on peut dire, que ces mé-

mes justes ont le pouvoir prochain de faire ce qu'ils ne sont point, ou de prier comme il faut pour l'obtenir ? C'est un mystère.

Quand on soûtient que Iansenius enseigne dans son Augustin qu'il y a des Commandemens de Dieu qui sont impossibles aux hommes justes, & qu'ils manquent d'une grace suffisante qui les leur rende possibles : *non adesse semper gratiam quâ illa eadem præcepta implere sufficiamus* : Les disciples de ce Prelat reviennent à leur distinction, & disent que par le mot de *grace suffisante*, on entend une grace qui donne tellement le pouvoir d'agir, que les justes n'ayent pas besoin d'aucune autre grace pour agir effectivement ; il est tres vray que selon Iansenius les justes qui n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu, n'ont pas en ce sens la grace suffisante pour les accomplir : Et les Thomistes en demeurent d'accord avec Iansenius. Lib. 3. de grat. Salvat. cap. 13.

Mais cõme les Iansenistes s'arrétent là sans s'expliquer nettement sur l'autre partie de la distinction, on leur demande d'où vient qu'ils ne declarent iamais en quel autre sens est-ce que les justes qui n'obeyssent pas à Dieu ont une grace suffisante pour obeyr ? C'est un mystere.

Quand on dit que selon Iansenius lors que les justes ne font pas une action de pieté qui leur est commandée, ils n'ont pas tout le pouvoir necessaire pour la faire, & qu'il n'est pas en leur pouvoir de la produire ; ses disciples employent la méme distinction, disant que si par ces termes, *ils n'ont pas tout le pouvoir requis, il n'est pas en leur pouvoir, il ne leur est pas libre*, on entend qu'ils n'ont pas un pouvoir outre lequel il n'est pas requis autre chose en qualité de principe pour faire cette action de pieté : il est vray qu'en ce sens Iansenius soûtient que les justes n'ont pas tout le pouvoir requis, qu'il n'est pas en leur pouvoir, & qu'il ne leur est pas libre de faire l'action de pieté qu'ils ne font point.

Mais d'où vient qu'aprés cela ils n'ajoûtent point en quel ſens eſt-ce qu on peut dire que les juſtes ont tout le pouvoir requis, qu'il eſt en leur pouvoir, & qu'il leur eſt libre de faire l'action bonne qu'ils ne font point ? C'eſt un myſtere.

Quel eſt donc ce myſtere ? C'eſt que les Ianſeniſtes ſont perſuadez que dans les principes de leur Maître il eſt impoſſible d'admettre en aucun bon ſens une grace vrayement ſuffiſante, & un pouvoir ſi parfait & accompli de faire une action de pieté, dans la volonté de ceux qui ſont deſtituez de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt qui fait vouloir & agir ; de là vient qu'ils ayment mieux ſe taire, que s'expliquer ſur ce ſuiet ; de ſorte qu'aprés avoir dit en quel ſens ils n'admettent point de grace ſuffiſante, & de pouvoir prochain pour faire le bien, dans les hommes qui n'ont pas la grace efficace qui les fait agir, ils nous laiſſent a deviner s'ils reconnoiſſent de grace ſuffiſante, & de pouvoir prochain & accompli en un autre ſens.

Mais c'eſt ce qui ne ſatisfait nullement un eſprit bienfait, & qui ſans s'arréter aux paroles & aux noms, s'attache à la realité. Et pour ôter à ces inconnus le moyen de ſe couvrir ſoûs le nom de ſens des Thomiſtes ; on les prie de parler clair, & de nous dire, ſi ſelon les principes de Ianſenius on peut ſoûtenir en un bon ſens que la volonté d'un homme a des forces vrayement ſuffiſantes pour produire une action de pieté, qu'elle a tout le pouvoir neceſſaire pour faire cette action, qu'il eſt en ſon pouvoir, & qu'il lui eſt libre de la produire, quand elle ſe trouve dans un état ſi deplorable, qu'elle ne peut que pecher, quoy qu'elle faſſe ; & qu'elle eſt ſi foible & ſi infirme à l'égard du bien, qu'il lui eſt autant impoſſible de faire une bonne action, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

S'ils ſont dans cette perſuaſion que l'on peut dire au

ſens des Thomiſtes, que la volonté étant dans cét état a des forces vrayement ſuffiſantes pour faire une bonne action, qu'elle a tout le pouvoir requis pour la faire, qu'il eſt en ſon pouvoir, & qu'il lui eſt libre de la produire; il ſera permis de dire qu'au ſens des Thomiſtes les aveugles ont en un bon ſens des forces vrayement ſuffiſantes pour voir, qu'ils ont tout le pouvoir requis pour voir, qu'il eſt en leur pouvoir, & qu'il leur eſt libre de voir étant aveugles. On pourra dire le méme des ſourds pour entendre, & des boiteux pour marcher droit. Mais je me crains bien-fort que les Thomiſtes n'en demeureront pas d'accord avec Denys Raimond, & qu'ils le deſavouëront comme un homme inconnu qui leur attribue une doctrine tout-à-fait opposée à leurs ſentimens. Et il y a bien de l'apparence que ſi Ianſenius vivoit encore, il ne voudroit pas admettre à ces conditions la grace ſuffiſante des Thomiſtes.

S'ils eſtiment, comme la raiſon & le ſens commun le demandent, qu'on ne peut ſoûtenir en aucun bon ſens, que la volonté ſe trouvant dans cét état, ait des forces vrayemēt ſuffiſantes pour faire une action de pieté, qu'elle ait tout le pouvoir requis pour la faire, qu'il ſoit en ſō pouvoir, & qu'il lui ſoit libre de la produire, ne jugent-ils pas eux-mémes qu'ils ſont obligez de confeſſer que ſelon les principes de Ianſenius on ne peut dire en aucun bon ſens, que la volonté de l'homme a des forces vrayement ſuffiſantes pour faire une bonne action, qu'elle a toutle pouvoir requis pour la faire, qu'il eſt en ſon pouvoir, & qu'il lui eſt libre de la faire, quand elle eſt deſtituée du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui nous fait vouloir & agir; puis que ce Prelat ſoûtient conſtamment que la volonté étant deſtituée de ſecours, ne peut faire le bien qui lui eſt cōmandé, & qu'il lui eſt autant impoſſible de le faire, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit?

C'est donc en vain que Denys Raimond se met en peine d'inventer de nouvelles distinctions pour faire passer Iansenius pour Thomiste: on lui declare qu'il ne viendra jamais à bout de son dessein, si avant toutes choses il ne fait voir qu'on peut dire au sens des Thomistes que la volonté de l'homme a tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, quand elle mâque d'une grace si necessaire, que sans son secours non seulement elle ne fait jamais cette action, mais elle n'a pas méme le pouvoir de la produire à cause de son infirmité: qu'il est absolumẽt au pouvoir de la volonté, & qu'il lui est libre de faire une bonne action, quand elle est destituée du secours d'une grace qui fait par sa presence qu'il est au pouvoir de la volonté, & qu'il lui est libre de faire cette action, & par son absence qu'il n'est pas en son pouvoir, & qu'il ne lui est pas libre de la produire: Que la volonté de l'homme a des forces vrayement suffisantes pour accomplir ce que Dieu lui commande, quand il lui est autant impossible d'obeyr à Dieu, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Si Denys Raimond peut concilier ensemble des contradictions si manifestes, & si Iansenius & les Thomistes en demeurent d'accord avec lui; alors il pourra soûtenir sans crainte que les Iansenistes sont Thomistes quant à la grace suffisante, & quant au pouvoir prochain & accompli; mais s'il lui est aussi peu possible d'accorder ces contradictions, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre, pourquoy se tourmente-il l'esprit aprés tous ces *distinguo*, puis qu'ils ne peuvent servir qu'à obscurcir la doctrine de Iansenius.

CHAPITRE V.

Que la principale raison que Iansenius emploie pour combattre la grace suffisante, attaque singulierement la grace suffisante des Thomistes.

QVOY que Iansenius ait declaré dans le premier chapitre du livre troisiéme de la grace du Sauveur, que son dessein n'étoit pas de disputer de la grace suffisante des Thomistes ; il ne laisse pas neantmoins de l'attaquer dans la suite du méme livre : Et si l'on prend la peine d'examiner la plus forte raison qu'il emploie pour combattre la grace suffisante en general, on sera convaincu que son raisonnement ne prouve rien du tout, ou qu'il détruit entierement la grace suffisante des Thomistes.

C'est dans le chap. 3. du livre troisiéme de la grace du Sauveur, que Iansenius propose sa plus forte raison contre la grace suffisante, & qu'il dit *que cette sorte de grace suffisante que les Theologiens recens proposent, avec laquelle on n'a iamais fait, & on ne faira iamais aucun effet, si elle est vrayement distincte de la grace efficace, semble un monstre singulier de grace, qui n'a été inventé que pour faire commettre des pechez, & pour attirer sur les hommes une plus grande damnation.*

Il est donc question de sçavoir si Iansenius attaque par cette raison la grace suffisante des Thomistes, ou celle de Suarez & des Iesuites.

On doit demeurer d'accord que Iansenius parle en

cét endroit d'une grace laquelle eſt de cette nature; que *iamais aucune volonté*, comme dit Denys Raimond, *ai-*
P. 4. art. 5. *dée de cette ſeule grace n'a agi, & iamais aucune n'agira*, Et
pag. 24. c'eſt ce qui ſurprend Ianſenius, & qui l'oblige de dire, que s'il eſt vray que cette grace ſoit telle qu'elle donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant de s'en ſervir; quelle raiſon peut-on avoir pour ſoûtenir que jamais aucune volonté n'a agi avec ce ſeul ſecours. *Si reverà talis iſtius gratiæ natura eſt, ut verè ſufficientem tribuat poteſtatem utendi; quæ, quæſo, ratio eſt, ut nulla voluntas eam unquam arripuerit?*

Cependant on ne peut dire ſans impoſture, comme fait Denys Raimond, que c'eſt le ſentiment de Suarez, ou des Ieſuites; car Suarez & les Ieſuites font profeſſion de dire & de ſoûtenir que la méme grace qui ſe trouve inefficace & ſans effet dans la volonté d'un homme qui la reçoit, étant donnée à un autre dans les mémes circonſtances, ſeroit efficace & ſuivie de ſon effet, ſans le ſecours d'une nouvelle grace prevenante.

Et ce qui eſt tres-conſiderable, Suarez & les Ieſuites s'efforcent d'établir cette doctrine contre les Thomiſtes, & emploïent à cette occaſion les paroles de Ieſus-Chriſt, qui ſe plaint des habitans de Corozaïn, & de Bethſaïde, de ce qu'ils n'avoient pas profité des graces qu'ils avoient receuës; parce que ſi Dieu les eût données aux Tyriens & aux Sidoniens, ils auroient fait penitence dans le cilice, & dans la cendre; *Si in Tyro, & Sidone factæ fuiſſent virtutes quæ factæ ſunt in te, olim in cilicio & cinere pœnitentiam egiſſent.*

Ce n'eſt pas donc la grace ſuffiſante de Suarez & des Ieſuites que Ianſenius attaque quand il dit; que peut on inventer de plus monſtrueux qu'une certaine eſpece de grace differente des autres, laquelle depuis la chûte du premier homme juſqu'au jour du Iugement n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet dans la vo-

lonté des hommes; *Quid monstrosius dici potest, quàm quoddam distinctum à cœteris adiutorij genus, quod nunquàm ab initio lapsus humaniusque ad iudicij diem, ullum in humana voluntate effectum habuit, aut habiturum est.*

Quant à la grace suffisante des Thomistes, Denys Raimond n'oseroit nier qu'elle ne soit d'une telle nature, *que la volonté de l'homme aidée de cette seule grace n'a iamais agi, & iamais aucune n'agira.* Et s'il avoit entrepris de soûtenir le contraire, on le pourroit convaincre par lui méme : car parlant de la grace suffisante des Thomistes, il dit *que c'est une grace qui ne donne qu'un simple pouvoir qui ne passe iamais iusqu'à l'action.* Et il ajoûte *qu'outre cette grace une autre est toûiours necessaire pour agir.* D. Raim. p. 1. ch. 1. Pag. 32. Or s'il est vray qu'outre la grace suffisante des Thomistes une autre est toûjours necessaire pour agir, il est sans doute que la volonté aidée de cette seule grace suffisante *n'a iamais agi, & iamais aucune n'agira.*

Et n'est-ce pas ce que Iansenius appelle un monstre de grace, quand il dit, *peut-on proposer rien de plus monstrueux qu'une sorte de grace, laquelle depuis la premiere chûte de l'homme iusqu'au iour du iugement n'a iamais eü, & n'aura iamais d'effet dans la volonté?* N'est-ce pas cette méme grace qu'il attaque quand il ajoûte : *si la nature de cette grace est telle, qu'elle donne à la volonté un pouvoir vrayement suffisant de s'en servir, pour quelle raison est-ce que iamais aucune volonté ne s'en est servie?*

Il est vray qu'en suite de ces paroles Iansenius dit que *c'étoit là le mystere caché, & que ces Autheurs voyoient que s'ils accordoient que quelqu'un s'en fût iamais servi, toute la machine de la grace efficace, c'est à dire de la congruë, tomboit par terre.*

Mais il est vray aussi que si par le mot de *grace congrue* Iansenius entendoit la grace efficace de Suarez & des Iesuites, qui l'appellent congruë aprés S. Augustin, lequel parlant de cette grace dit; *Sic eum vocat quomodo scit*

ei congruere, ut vocantem non respuat; ce Prelat s'exposeroit à la risée de toutes les personnes intelligentes; n'y ayant point de Theologien qui ne sçache que les Iesuites ne renversent nullement la machine de leur grace efficace, encore qu'ils avouënt que la méme grace qui est inefficace & sans effet dans la volonté d'un homme, auroit son effet, & seroit efficace dans la volonté d'un autre.

Mais si par le mot de *grace efficace ou congruë* Iansenius entend la grace efficace des Thomistes, l'ayant appellée congrue avec la méme liberté, mais avec moins d'absurdité, que Denys Raimond appelle la grace suffisante de Suarez, *la grace suffisante congrue de Suarez*: On demeure d'accord, & les Thomistes n'en disconviennent point, que la raison qui les oblige de soûtenir que la volonté aidée de la seule grace suffisante n'a jamais agi, & jamais n'agira, est parce que si quelqu'un agissoit avec cette seule grace, toute la machine de la grace predeterminante tomberoit par terre.

Den. Raim. p. 1. ch. 1. pag. 36. art. 2.

Cela fait voir evidemment que si dans l'endroit que j'ay cité, Iansenius attaque une grace suffisante differente de celle des Thomistes, c'est seulement en apparence qu'il l'attaque, & que dans la verité toute la force de sa raison tend à détruire la grace suffisante des Thomistes: C'est pourquoy s'il m'est permis de me servir du *distinguo* que Denys Raimond emploie pour justifier Iansenius, disant qu'il admet la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, quoy qu'il ne l'admette point *quant au mot*; il me semble que je puis dire sans crainte de me tromper, que Iansenius ne combat point contre la grace suffisante des Thomistes, *quant au nom, ou quant à l'apparence*; puis qu'il dit, *de huiusmodi sufficienti gratia non est hîc nostra controversia*; mais qu'il s'efforce de la détruire *quant à la realité*, puis qu'il soûtient qu'il n'y a rien de plus monstrueux qu'une grace,

laquelle

laquelle ſeule donne un pouvoir vrayement ſuffiſant de faire une bonne action, & neantmoins la volonté étant aidée de cette ſeule grace, n'a jamais fait, & ne fera jamais cette action. Ce qu'on ne peut dire que de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & de celle que Denys Raimond appelle grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes.

Car ſi l'on en croit à Denys Raimond, cette petite grace qui excite dans la volonté un deſir imparfait du bien, eſt une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes à l'égard du conſentement parfait: cependant il eſt certain que cette petite grace dans les mémes circonſtances, n'a jamais eu, & n'aura jamais cét effet dans aucune volonté. Car ſi elle n'eſt augmentée par un nouveau ſecours, ou ſi le mouvement indeliberé de la concupiſcence n'eſt diminuë, la volonté aidée de cette ſeule grace n'a jamais donné & ne donnera jamais un conſentement parfait. Il eſt donc clair que cette petite grace, ſi elle eſt vrayement ſuffiſante à l'egard du conſentement parfait, eſt un vray monſtre de grace, ſelon Ianſenius, puis qu'il n'arrive jamais que la volonté aidée de cette ſeule grace, & dans les mémes circonſtances, donne un parfait conſentement, quoy que cette méme grace lui donne un pouvoir vrayement ſuffiſant de conſentir.

Ie ſçay bien que Denys Raimond voudroit éluder s'il pouvoit, la force de cette raiſon, diſant que *ce que Ianſenius dit de la grace ſuffiſante de Suarez, & la raiſon pour laquelle il la traite de nouvelle, de pernicieuſe, & de monſtrueuſe, ne convient pas à la grace ſuffiſante des Thomiſtes; car on ne peut pas dire de la grace ſuffiſante des Thomiſtes, comme Ianſenius dit de la grace ſuffiſante de Suarez, que iamais elle n'a eu aucun effet dans la volonté, & qu'elle n'en aura iamais, puis qu'au contraire elle à toûiours quelque effet dans la volonté; à l'egard duquel elle eſt toûiours efficace.* D. Raim. §. 4. art. 5. nō. 23.

Mais il ne se peut rien dire de plus friuole, & de moins judicieux que cette response: car en premier lieu Denys Raimond rend ridicule Iansenius, quand il lui fait dire que la grace suffisante de Suarez n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet dans la volonté; puis qu'il n'y a point de Theologien si peu versé dans ces matieres, qui ne sçache, que Suarez soûtient & qu'il entreprend méme de prouver, que la méme grace qui est purement suffisante à l'égard d'une volonte, qui lui resiste, étant donnée à un autre, est suivie de son effet & est efficace. Et sans mentir il seroit bien étrange que Iansenius eût attribué à Suarez la doctrine que Denys Raimond lui impose, puis que sur la fin du chapitre où il traitte de monstre la grace suffisante, il rapporte divers endroits de Suarez, ou ce sçavant Theologien soûtient qu'il depend de la liberté de la volonté, de faire qu'une méme bonne pensée soit congruë, à l'egard d'une personne qui y consent, & soit incongrüe, & inefficace, à l'egard d une autre qui la rejette.

I'adjoûte en second lieu, que si Iansenius traite de nouvelle, de pernicieuse & de monstrueuse cette grace, que Denys Raimond appelle grace suffisante de Suarez, ce n'est point parce qu'elle n'a jamais eu, & n'aura jamais aucun effet, de quelque nature qu'il puisse être: mais parce qu'elle n'a jamais l'effet a l'égard duquel elle est suffisante; car comme dit Iansenius, *s'il est vray que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement suffisant de faire une bonne action; d'où vient donc qu'il n'est iamais arrivé, & qu'il n'arrivera iamais, qu'elle soit suivie de cét effet? C'étoit là le mystere qui étoit caché, &c.*

C'est ainsi que parle Iansenius, qui trouve tout à fait étrange qu'on appelle une grace vrayement suffisante à l'egard d'un effet, & que neantmoins elle n'ait jamais cét effet dans aucune volonté; & parce qu'il est constant que la grace suffisante des Thomistes est telle

de sa nature, qu'elle n'a jamais eu & n'aura jamais l'effet à l'egard duquel elle est suffisante, si la volonté n'est assistée d'une autre grace; c'est ce qui oblige toutes les personnes de bon sens, de reconnoître de bonne foy, que Iansenius attaque directement en cét endroit la grace suffisante des Thomistes, quelque beau semblant qu'il fasse de n'en vouloir pas disputer.

Denys Raimond nous oppose qu'il n'y a aucune absurdité, que la grace suffisante des Thomistes ne produise jamais son effet, quand elle est seule dans la volonté; puis que la grace efficace par elle-méme lui doit étre toûjours jointe afin qu'elle agisse : mais lors qu'une grace est tellement proportionnée à la production d'un effet, que rien ne lui manque de ce qui lui est necessaire pour le produire effectivement, c'est une absurdité tres-grande que de soûtenir que cette grace ne produit jamais cét effet, & qu'il repugne qu'elle le produise, & c'est ce que Iansenius traite de monstre singulier de grace, sans vouloir toûcher à la grace suffisante des Thomistes. D. Raim. p. 4 art. 5. p. 24.

Mais si cette raison de Denys Raimond a quelque force, elle ne peut servir qu'a faire voir que Iansenius s'est formé un monstre, ou une chimere pour la combattre, puis qu'il n'y a point de Theologien, qui soûtienne cette proposition : *Il repugne qu'une grace qui a tout ce qui est necessaire pour produire un effet, le produise iamais dans aucune volonté, quoy que d'ailleurs il n'y ait aucun obstacle qui l'empéche de le produire.* Et parceque cét Inconnu a bien la hardiesse de l'attribuer à Suarez; on lui declare qu'il lui impose tres-faussement, & qu'il ne sçauroit marquer un seul endroit dans tous les ouvrages de Suarez, où ce Docteur defende cette doctrine.

Quant à ce qu'il dit qu'il n'y a aucune absurdité que la grace suffisante des Thomistes n'ait jamais son effet, & que méme il repugne qu'elle le produise lors qu'elle est

ſeule ; je ne croy pas que Ianſenius en demeure d'accord avec lui, étant trés perſuadé que s'il étoit queſtion de parler de cette grace, il diroit volontiers, *s'il eſt vray, & ſi ce n'eſt pas ſeulement de nom & en apparence, que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant pour agir ; quelle peut étre la raiſon pour laquelle iamais aucune volonté n'agira avec cette grace ? C'étoit là le myſtere caché ; ces Autheurs voyoient bien que s'ils accordoient que quelqu'un s'en fût iamais ſervi, toute la machine de la grace efficace, c'eſt à dire predeterminante, tomberoit par terre.*

Iajoûte que les plus fideles diſciples de ce Prelat, dont je rapporteray bien-tôt les ſentimens, ne conviennent pas avec Denys Raimond touchant ce poinct. Car ils eſtiment qu'il y a une ſi grande abſurdité à ſoûtenir qu'une grace eſt vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, & que neantmoins il repugne qu'elle le produiſe jamais ſans le ſecours d'une autre grace, que l'un d'entreeux proteſte, que s'il avoit du credit en France, il feroit crier à ſon de trompe, que quand les Thomiſtes diſent qu'il y a une grace ſuffiſante diſtincte de l'efficace, ils entendent que c'eſt une grace qui ne ſuffit point.

Lettr. Prou. 2. Lettr.

On me dira peut-étre que ſelon la pensée de Suarez & des Ieſuites on peut conſiderer la grace ſuffiſante en deux manieres, ou en elle-méme & ſelon ſa perfection & ſa propre vertu, ou en tant qu'elle eſt purement ſuffiſante & inefficace, c'eſt à dire en tant qu'elle n'a point ſon effet, & qu'elle en eſt privée par la reſiſtance de la volonté. Si on la conſidere en elle méme, & ſelon la vertu qui lui eſt propre, il eſt vray que Suarez & les Ieſuites pretendent que la grace ſuffiſante conſiderée en elleméme eſt telle, qu'étant donnée à vn homme, elle ſe trouve ſans effet & eſt inefficace ; & étant donnée à un autre, elle eſt ſuivie de ſon effet, & par conſequent efficace mais ſi on la conſidere en tant qu'elle eſt purement ſuffiſante, c'eſt à dire en tant qu'elle eſt jointe à la pri-

vation de ſon effet, il eſt conſtant que Suarez & les Ieſuites ſoûtiennent qu'étant priſe en cette maniere, elle n'a jamais eu & n'aura jamais ſon effet dans aucune volonté, & il repugne méme qu'elle l'ait. Et c'eſt ce qui paſſe dans la pensée de Ianſenius pour une nouveauté & pour un monſtre.

A cela je réponds qu'afin que la grace ſuffiſante de Suarez & des Ieſuites fût une grace monſtrueuſe & pernicieuſe, il faudroit qu'étant conſiderée en elle-méme & ſelon ſa vertu, elle fût telle, que jamais elle n'eût ſon effet dans aucune volonté: car alors on pourroit dire avec Ianſenius; *s'il eſt vray que cette grace donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant de faire une bonne action, d'où vient donc qu'elle n'a iamais cette action dans aucune volonté?* Mais j'ay fait voir que ce n'eſt point le ſentiment de Suarez ni des Ieſuites; puis qu'au contraire ils ſoûtiennent, qu'il peut arriver que la méme grace dans les mémes circonſtances a ſon effet dans une volonté, & ne l'a point dans une autre.

Mais ſi l'on pretend que cette grace eſt monſtrueuſe, parce que ſi on la prend en tant qu'elle eſt inefficace, c'eſt à dire en tant qu elle eſt jointe à la privation de ſon effet, par la negligence, ou par la malice de la volonté qui la reçoit, il repugne ſous ce rapport qu'elle ait jamais ſon effet dans aucune volonté; il faudra dire pour la méme raiſon, qu'il y a de l'abſurdité, de l'extravagance, & du monſtre à ſoutenir qu'il repugne qu'un homme ſoit jamais debout en tant qu'il eſt aſſis, qu'il marche en tant qu'il s'arréte immobile dans le méme lieu, & qu'il parle en tant qu'il demeure dans le ſilence & ſans dire mot; ſi cela paroît nouveau & monſtrueux aux Ianſeniſtes, je veux croire que la doctrine de Suarez & des Ieſuites leur doit paroître monſtrueuſe. Mais ſi les Ianſeniſtes ne ſont pas ſi peu éclairez, qu'ils ne voyent bien que cela ne peut étre ni monſtrueux ni nou-

veau, puis que c'est une verité incontestable; il faut qu'ils reconnoissent que ce n'est pas la grace suffisante de Suarez & des Iesuites, mais celle des Thomistes, que Iansenius traite de nouvelle, de pernicieuse, & de monstrueuse.

CHAPITRE VI.

Que Iansenius détruit toutes les raisons que les Thomistes ont emploïées pour établir le dogme de la grace suffisante, & qu'il n'en porte pas une pour la defendre.

QVANT ce que j'ay rapporté de Iansenius n'auroit aucune force contre la grace suffisante des Thomistes, la refutation que ce Prelat fait dans le méme livre, des principales raisons dont les Thomistes se servent pour prouver la necessité de cette grace, sans en proposer aucune pour l'établir, seroit suffisante pour persuader aux plus opiniâtres, qu'il n'est pas moins ennemy de la grace suffisante des Thomistes, que de celle de Suarez & des Iesuites.

D. Raim. p. 1. ch. 2. pag. 34. C'est pourquoy Denys Raimond à beau nous dire *que Iansenius ayant à traitter de la grace suffisante dans le 3. livre de la grace du Sauveur, declare d'abord dans le premier chapitre, qu'il n'a point dessein de refuter la grace suffisante dans le sens de quelques nouveaux Thomistes*: Il a beau nous alleguer en faveur de son maître, ce que S. Hierôme dit parlant d'Origene, *non est fatuus Origenes, &*

Pag. 36. *ego novi, contraria sibi loqui non potest.*

Car il ne peut pas ignorer que lors que le Fils de Dieu nous avertit de nous donner de garde des faux Prophetes, *attendite a falsis Prophetis*, il nous apprend en méme temps que nous ne devons pas juger de leurs desseins par leurs apparences, mais par les effets, de méme que nous ne jugeons point de la bonté des arbres par leurs feüilles, mais par leurs fruits, *à fructibus eorum cognoscetis eos.*

Quand donc vn Theologien declareroit cent fois dans le premier chapitre d'un livre qu'il à mis au jour, qu'il ne pretend point combattre la consubstantialité du Fils de Dieu; si neantmoins aprés toutes ces belles protestations, on vient à decouvrir que dans le corps de son liure il entreprend de refuter les plus importantes raisons que les Sains Peres ont employées pour prouver la divinité du Fils de Dieu, & son egalité a son Pere, & que dans le méme ouvrage il n'allegue jamais aucune raison pour defendre ce dogme de nôtre foy; il n'y à point de Catholique, qui ne le traite d'Arrien, & qui n'avoüe qu'il combat la divinité de Iesus-Christ d'une maniere d'autant plus dangereuse, qu'il fait plus beau semblant de n'avoir aucun dessein d'attaquer cette verité.

On peut dire le méme de Iansenius au sujet de la grace suffisante des Thomistes, quand il auroit dit mille fois dans le premier chapitre du livre 3. de la grace du Sauveur, que son dessein n'est pas de combattre la grace suffisante des Thomistes, *de huiusmodi sufficienti gratia non est hic nostra controversia.* s'il est vray neantmoins, qu'aprés cette belle protestation il fait tous ses efforts dans le corps du méme livre, pour renverser tous les principaux fondemens, sur lesquels les Thomistes ont établi la necessité d'une grace suffisante differente de l'efficace; & si aprés avoir détruit toutes les raisons des Thomistes, il n'en propose pas la moindre

me dit Medina, *qu'il n'est pas moins impossible à vn pecheur de se repentir comme il faut de son peché sans le secours de la grace suffisante, que de marcher sans pieds, & de voir sans yeux.* Medina in 1. 2. q.109. art.10. dub. concl. 1.

Qu'est-ce que dit Iansenius sur cette raison? il la combat de toutes ses forces, & aprés avoir declaré avec une hardiesse étonnante dans le chapitre 4. du livre 3. de la grace du Sauveur, que l'opinion de ceux qui estiment que les commandemens de Dieu doivent étre accompagnés d'une grace suffisante, afin qu'on les puisse accomplir, est non seulement fausse, mais aussi qu'elle est contraire au sentiment de S. Augustin & à l'Escriture Sainte; *sententiam illam quæ legem sufficienti gratia semper succinctam introducit, non solum esse falsam, sed Augustino scripturisque contrariam*; il emploïe les chapitres suivans jusqu'au 15. pour prouver que les Iuifs, les Payens, les aveuglez, les endurcis, les fideles mémes & les justes, qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, manquent d'une grace suffisante pour le faire, ce qui n'empéche point qu'ils ne soient coûpables devant Dieu; parce qu'il suffit pour cét effet, que le commandement de Dieu leur soit possible d'une possibilité tres-éloignée, c'est à dire, qu'il suffit qu'ils ayent une volonté capable du bien & du mal; bien-qu'elle soit destituée de toute sorte de grace actuelle & habituelle, pour pouvoir faire le bien qui lui est commandé.

C'est la conclusion horrible que ce Prelat avance dans le chap. 15. du méme livre, & par laquelle il fait voir evidemment, qu'afin qu'un homme soit coûpable pour n'avoir pas fait ce que Dieu lui commande, non seulement il n'est pas necessaire que le commandement de Dieu lui soit possible de cette possibilité tres-prochaine, qui lui est donnée par la seule grace de Iesus-Christ; mais qu il n'est pas méme requis qu'il lui soit possible de cette possibilité qui lui est donnée par la grace habituel-

le, & par la grace suffisante des Thomistes : *quocumque verò possibilitatis modo ex illis tribus, quos iam diximus, homo possit præcepta Dei facere, etsi alio modo proximè non possit, satis est, ut si non fecerit, sit inexcusabilis* C'est à dire, que pourveu qu'un homme puisse faire ce que Dieu lui commande, *d'un pouvoir tres-éloigné*, qui consiste dans la seule faculté du libre arbitre capable du bien, & du mal, bien-qu'il n'ait ni foy, ni grace habituelle, ni actuelle ; il n'en faut pas davantage pour étre coupable devant Dieu, s'il ne fait pas le bien qui lui est commandé : *satis est, ut si non fecerit, sit inexcusabilis.*

La seconde raison des Thomistes en faveur de la grace suffisante, est appuïée sur ce grand principe de Saint Augustin. Personne ne peche quand il fait une action qu'il ne peut eviter, ou qu'il en omet une autre qu'il n'est pas en son pouvoir de faire ; *nemo peccat in eo quod nullo modo cavere potest*. Et ce principe est si veritable au jugement des Thomistes, que Bannez & Ledesma estimēt qu'il est certain selon la foy : *nemo peccat*, dit Bannez, *propterea quod non facit quod facere non potest, ut certum est secundum fidem* : Et Pierre de Ledesma, *certum est secundum fidem, quòd non est peccatum, neque tribuitur culpæ illud quod non est in hominis libera potestate.*

Bannez in 1. p. q. 23. art. 3.

Ledesma loco supra relato.

De ce principe les mémes Thomistes en tirent cette conclusion, que quand un hōme est coupable & digne de peine pour ne pas faire une action surnaturelle, que Dieu lui commande, il est necessaire qu'il soit aidé du secours d'une grace suffisante, avec laquelle il soit en son pouvoir de faire cette action. Car, dit Bannez dans le méme endroit, *si le secours de cette grace lui manquoit, & s'il n'avoit que les seules forces de la nature, il ne pourroit point produire cét acte surnaturel, ainsi il ne seroit pas coupable pour ne l'avoir point fait.* & Didacus Alvares dit, *que si la grace vrayement suffisante manquoit à ceux qui estant tombez dans le peché, ne se convertissent point, & ne*

Disput. 71. de Auxil. n. 12.

font pas ce que Dieu leur commande, ils ne feroient pas coûpables, par ce qu'ils ne se convertissent point, n'obseruant pas les commandemens de Dieu, & Dieu se plaindroit d'eux iniustement. Il enseigne la méme doctrine dans la dispute 112. n. 5. Et Pierre de Ledesma vn des plus celebres Thomistes de son temps raisonne sur ce sujet en cette maniere. *Il est certain selon la foy qu'il n'y a point de peché, & qu'on ne peut nous imputer à crime, ce qui n'est pas en nostre pouvoir; or si Dieu ne donnoit pas à un homme la grace suffisante pour faire une action bonne qu'il luy commande, cette action ne seroit pas au pouvoir de cét homme, puis que c'est la grace suffisante qui donne la vertu & le pouvoir d'agir; Il est donc tres-certain que Dieu donne la grace suffisante à un homme*, quand il est obligé de faire une action bonne qu'il ne peut accomplir par les seules forces de la nature. Ledesma quæst. vnica de auxil. art. 15. & 16.

Mais le sentiment de Iansenius est bien opposé à cette doctrine des Thomistes. Car il soûtient aprés Caluin que cette maxime de S. Augustin, *Nemo peccat in eo quod nullo modo caueri potest*, ne doit pas estre entendüe de toute sorte de pechez; mais seulement du peché que le premier homme commît dans le Paradis Terrestre avec une pleine liberté; *Huiusmodi sententias non esse de quolibet peccato intelligendas, sed de illo solo quod in Paradiso primus parens summâ voluntatis libertate perpetrauit.* Parceque, dit ce Prelat, le premier peché étant purement peché, devoit étre tellement libre, qu'il fût au pouvoir de l'homme de l'éviter: les autres pechez que l'on commet dans cét état, ne sont pas purement pechez; mais ils sont aussi la peine du premier peché: De la vient qu'il n'est pas requis qu'il soit au pouvoir de celui qui les commet de les éviter. Ianf. lib. 2. de statu nat. lapsæ, c. 4.

C'est ainsi que Iansenius raisonne sur cette maxime de S. Augustin dans le chapitre 22. du livre quatriéme de l'état de la nature décheüe, & par cette fausse inter-

pretation qu'il a puisée dans les ouvrages de Calvin, ruïne la conséquence que les Thomistes en tirent, pour établir le dogme de la grace suffisante.

Outre ces deux raisons qui sont capitales en cette matiere, on en propose vne troisiéme, prise d'un passage du Prophete Isaïe, par la bouche duquel Dieu reproche aux Israëlites, qu'ayant fait de sa part tout ce qu'il devoit, neantmoins au lieu des bonnes œuvres qu'il attendoit d'eux, ils avoient porté de tres mauvais

Isa. c. 9. fruits. *Quid ultra debui facere vineæ meæ, & non feci? An expectavi vt faceret uvas, fecit autem labruscas?* car ce reproche de Dieu ne seroit point juste, si les Israelites eussent manqué de grace suffisante pour faire le bien que Dieu attẽdoit d'eux, & Dieu se seroit mocqué d'eux, disant qu'il attendoit le fruit des bonnes œuvres, de meme qu'on se mocqueroit d'un aveugle, si on lui disoit qu'on attendoit qu'il verroit les couleurs qu'on lui avoit presentées.

Didacus Alvarez celebre Thomiste se sert de ce pas-

Disp. 71. de auxiliis. sage de l'Ecriture pour prouuer le dogme de la grace suffisante; Çumel s'en sert aussi, & divers autres Thomistes, qui emploïent pour le méme sujet ces paroles de Iesus-Christ; *si non venissem, & locutus fuissem eis,*

Ioann. 15. *peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.*

Mais Iansenius s'étonne qu'on ose seulement se seruir de ces paroles d'Isaïe, pour établir la necessité de la gra-

Lib. 3. de grat. c. 18. ce suffisante; *miror quo iudicio locus iste ad hoc propositum*

Ibid. *adducatur*; & dans le méme chapitre il ajoûte, que ce reproche que Dieu fait aux hommes, est tres-juste, quoy qu'ils soient dans l'impuissance d'obeir; parce que cette impuissance venant du defaut de la grace, de laquelle nous sommes justement privez en punition du peché du premier homme; elle n'empéche point que les fautes que nous commettons, ne nous soient imputées à peché;

Impotentia quæ ex culpabili defectu gratiæ proficiscitur, est etiam culpabilis, sicut & ignorantia quæ ex culpabili defectu cognitionis. Ibidem.

Quant aux paroles de Iesus-Christ tirées du chapitre 15. de l'Evangile de S. Iean, le méme Prelat soûtient que c'est leur vouloir faire violence, de les vouloir emploïer en faveur de la grace suffisante : *respondetur loca ista obtorto collo ad sufficiẽtiam gratiæ significandam trahi.* Et il ajoûte, qu'encore que les Iuifs fussent dans l'impuissance de croire en Iesus-Christ, qui leur préchoit & faisoit de si grands miracles en leur presence, ils ne laissoient pas d'étre coûpables du peché d'incredulité, parce que cette impuissance étoit une peine du premier peché.

C'est en cette maniere qu'il s'efforce de ruiner ces deux appuis de la grace suffisante, & il ne prend pas garde que si sa réponse étoit receuë, on pourroit dire, que Dieu peut commander justement aux aveugles de voir, & aux sourds d'entendre, & qu'ils ne laisseroiẽt pas d'étre coûpables & dignes de peine, ne faisant pas ce que Dieu leur commande, quoy qu'ils se trouvassent dans l'impuissance d'obeyr, parce que cette impuissance est une peine du peché du premier homme.

On prend une quatriéme raison du chapitre 11. du Concile de Trente, où les Peres de ce Concile voulant montrer que les justes peuvent marcher dans la voye de la justice, & vivre saintement, alleguent pour raison, que Dieu ne retire point le secours de sa grace de ceux qui ont été justifiez, si eux-mémes ne se retirent les premiers, retombant dans le peché. *Deus namque suâ gratiâ semel iustificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur.*

De ces paroles du Concile les Theologiens Catholiques, & en particulier Çumel & Sylvius Thomistes concluënt, que la grace suffisante pour perseverer dans la ju-

ſtice & vivre ſaintement ne manque pas aux juſtes qui ne perſeverent point, & qui retombent dans le peché: parceque ſi cette grace leur manquoit, Dieu retireroit d'eux le ſecours de ſa grace avant qu'ils ſe retiraſſent de lui par le peché: ce qui eſt manifeſtement contraire à ces paroles du Concile: *Deus namque ſuâ gratiâ ſemel iuſtificatos non deſerit, niſi ab ei priùs deſeratur.*

Mais bien-qu'il ſoit facile de faire voir que le Concile & S. Auguſtin, duquel le Concile a pris les paroles, parle du ſecours de la grace actuelle & interieure; Ianſenius ne laiſſe pas de dire que ceux qui expliquent ce paſſage du ſecours de la grace actuelle, s'éloignent étrangement de la penſée de S. Auguſtin; *nimis enormiter ab Auguſtini mente diſcedunt.* Et il pretend en ſuite que ces paroles ſe doivent entendre de la grace habituelle, ou juſtifiante, que Dieu ne ſe retire point du juſte, qu'aprés que le juſte s'eſt retiré de Dieu par ſa deſobeïſſance. *Deus neminem deſerit ab eo diſcedendo, ipſa ſcilicet ſubtractione iuſtitiæ, niſi homo priùs Deum per inobedientiam deſerat.*

Lib. 3. de grac. Saluat. cap. 19.

Lors donc que Çumel refutant cette fauſſe interpretation des paroles du Concile dit, que le Concile de Trente declare evidemment que Dieu n'abandonne pas les juſtes, parce qu'il ne leur refuſe point la grace ſuffiſante pour bien vivre; *apertiſsimè docet Deum non deſerere, quia non denegat auxilium*; & lors que Sylvius prouve par le méme paſſage du Concile, que Dieu ne retire point ſa grace actuelle de l'homme juſte, ſi lui méme ne ſe retire le premier, refuſant d'obeir aux ſaintes inſpirations que Dieu lui donne; *gratiam autem quam Deus homini dat actualem, non retrahit, niſi homo priùs ab ea ſe retrahat, ac bonis inſpirationibus & cogitationibus à Deo immiſsis non reſpondeat.*

Çumel diſp. 4. de Auxil. ſect. 1.

Sylvius in 1. 2 q. 109. art. 10.

Ces deux Thomiſtes s'éloignent horriblement du ſentiment de S. Auguſtin, *Nimis enormiter ab Auguſtini*

mente discedunt, s'il en faut croire à Iansenius, qui a conceu une aversion si furieuse de la grace suffisante, qu'on ne peut alleguer aucun passage de l'Ecriture, des Conciles & des Peres, en faveur de cette grace, qu'il ne s'efforce de rendre inutile par les fausses interpretations qu'il lui donne.

L'une des plus fortes preuves que les Thomistes emploient pour la defense de la méme grace, est prise de ce que Dieu a une volonté sincere de sauver tous les hommes, méme ceux qui se perdent; *vult omnes homines salvos fieri*, & que Iesus-Christ est mort pour tous les hommes, & s'est donné pour étre le Redempteur de tous; *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* 1. Ad Timoth. c. 2.

De ces paroles de S. Paul Çumel conclud que Dieu a une volonté generale de donner à tous les hommes des secours suffisants pour éviter le peché, & pour faire leur salut, & que cette verité est si certaine, qu'on ne la peut nier sans blesser la foy, & sans faire une grande injure à la redemption de Iesus-Christ. *Hæc propositio est adeo certa, ut non possit negari sine præiudicio fidei, & sine magna iniuria Redemptionis Christi; imò verò est sententia communis Sanctorum super illud Pauli, vult omnes homines salvos fieri.* Çumel. 1. 2. q. 109. art. 8.

Cabeçudo se sert des mémes passages pour montrer qu'il est de la foy, de telle sorte que le contraire est une heresie manifeste, que Dieu donne à tous les hommes les aides suffisans pour se repentir de leurs pechez. *Fides est, ita ut oppositum sit hæresis manifesta, quòd omnibus dentur auxilia sufficientia, ut possint pœnitere.* Cabeçudo in 3. p. ad q. 86. in expos. art.

Bannez, Medina, & divers autres Thomistes se servent de la méme raison pour montrer qu'il est certain selon la foy, *certum est secundum fidem*, que Dieu est prest, & qu'il offre à tous les hommes des secours surnaturels & suffisans pour se sauver. Bannez in 1. p. q. 23. art. 3. Medina in 1. 2. q. 109. a. 10

Or comme Ianſenius n'ignoroit pas que les Docteurs Catholiques font un grand effort ſur ces paroles de S. Paul, pour établir le dogme de la grace ſuffiſante: c'eſt ce qui l'oblige d'emploïer les deux derniers chapitres du livre 3. de la grace du Sauveur, pour montrer dans l'une que la volõté de Dieu pour le ſalut des hommes regarde ſeulement ceux qui ſe ſauvent effectivement, & pour prouver dans l autre que Ieſus-Chriſt n eſt point mort, & qu il n a pas verſé ſon ſang, & prié ſon Pere pour le ſalut de ceux qui ſe perdent, mais ſeulement pour le ſalut des predeſtinez: Et ce qui eſt encore plus ſurprenant, il pretend que de ſoûtenir le contraire, c'eſt tomber dans l'erreur des Semipelagiens. Voila cõmme Ianſenius admet, ou pour mieux dire, comme il détruit la grace ſuffiſante des Thomiſtes, en détruiſant toutes les plus fortes raiſons qu ils emploïent pour l'établir.

Il eſt vray que ſi ce Prelat aprés avoir refuté les raiſons des Thomiſtes, en portoit de plus fortes, & plus convainquantes en faveur de la méme grace, on pourroit dire, qu'il n'en vouloit pas à leur grace ſuffiſante; mais ſeulement aux raiſons dont les Thomiſtes ſe ſervent pour l'établir; mais il refute tellement les raiſons des Thomiſtes, & de tous les Docteurs Catholiques, qu il demeure dans le ſilence, quand il eſt queſtion de ſoûtenir la méme grace; & je puis dire avec verité, que dans tout ſon Auguſtin on ne ſçauroit trouver une ſeule raiſon, de laquelle il ſe ſerve, pour montrer que dans cét état de corruption on doit admettre une grace ſuffiſante differente de l'efficace.

Et ſans mentir, c'eſt une choſe bien ſurprenãte, de voir que Denys Raimond s'opiniâtre à ſoûtenir que les cinq Propoſitions condamnées par le Saint Siege, ne ſont pas dans l'Auguſtin de Ianſenius, ni quant aux termes ny quant au ſens: bien qu'on ait fait voir évidemment

qu'elles

qu'elles s'y trouvent, & que cependant il veüille bien nous persuader que Iansenius admet la grace suffisante des Thomistes, quoy qu'il sçache tres-bien que ce Prelat, détruit de tout son pouvoir les raisons que les Thomistes employent pour l'établir, & que lui-méme n'a peu encore trouver dans l'Augustin de Iansenius une seule raison, dont ce méme Prelat se serve pour appuyer la necéssité de cette grace.

Ie sçay-bien que Iansenius parlant de la grace suffisante des Thomistes, dit que peut estre S. Augustin ne feroit pas difficulté de l'admettre, *talem gratiam sufficientem, fortaße non difficulter S. Augustinus admitteret.* Ie sçay aussi que dans le méme chapitre il declare que son dessein n'est pas de disputer de cette grace, *de huiusmodi sufficienti gratia non est hîc nostra controversia.* Lib. 3. de grat. c. 1.

Mais c'est cela méme qui fait voir qu'il n'a iamais admis cette grace: car s'il l'avoit reconnüe, il ne se seroit pas contenté de dire, que peut estre S. Augustin ne feroit pas beaucoup de difficulté de l'admettre; mais il auroit dit d'abord que S. Augustin admet cette sorte de grace suffisante, & qu'il la reconnoît avec ce S. Docteur.

Et ce qui est encore tres-considerable, ce Prelat dit d'une telle maniere, que peut-étre S. Augustin admettroit cette sorte de grace, qu'il ajoûte aussi-tôt, que ce méme saint nieroit qu'elle fut cette veritable grace de Iesus-Christ dont il est question: *quamvis esse veram illam Christi gratiam de qua quæstio est, pernegaret.* Or si cette grace n'est pas la veritable grace de Iesus-Christ dont il est question, si elle n'est pas un secours qui nous fait vouloir & agir, mais un secours qui donne seulement le pouvoir de vouloir, & d'agir, sans donner le vouloir, & l'action, il s'ensuit que selon les principes de Iansenius, elle n'est pas seulement inutile, mais aussi qu'elle est pernicieuse à la volonté de l'homme gâtée & affoiblie par le peché, *lapsorum reparationi inutile, &* Lib. 3. de grat. cap. 2.

perniciosum. D'où je conclus que Iansenius ne peut aumettre cette sorte de grace dans cét état, ou qu'il admet une grace qu'il croit etre inutile, & méme pernicieuse à la volonté de l'homme qui la reçoit.

Denys Raimond voulant affoiblir la force de cette raison, a recours à son refuge ordinaire, c'est à dire, au *distinguo*, disant qu'on peut considerer la grace suffisante des Thomistes selon deux rapports, ou entant qu'elle donne quelque desir imparfait du bien, & en ce sens elle est efficace, & une veritable grace de Iesus Christ, ou entant qu'elle donne simplement le pouvoir d'operer, sans donner l'action & en ce sens elle est purement suffisante, & par consequent n'est pas la veritable grace de Iesus-Christ. Et c'est dans ce rapport que Iansenius la considere, quand il dit, que S. Augustin nieroit qu'elle fût la veritable grace de Iesus Christ.

Denys Raimond 1. p. ch. 1. Art. 7.

Il seroit à souhaiter pour l'honneur de ce Licencié, qu'il eût fait un peu de reflexion sur cette rare distinction, avant que de l'ajoûter à son éclaircissement. Il est sans doûte qu'il auroit reconnu qu'elle augmente la difficulté, au lieu de la diminüer, & qu'il l'auroit retranchée de son écrit, de peur de rüiner sa propre reputation, en voulant defendre l'honneur de son maître.

S'il a bien leu, & examiné ce que Iansenius dit sur la fin du chapitre second du livre 3. de la grace du Sauveur, il aura remarqué que ce Prelat est dans ce sentiment, que c'est le propre de la grace medicinale de Iesus-Christ, de faire que nous possedions vtilement toutes les autres graces que Dieu nous donne, soit habituelles, soit suffisantes, & si nous n'avons de cette maniere la grace suffisante, elle nous est toûjours pernicieuse, parce qu'elle ne sert que pour nous rendre plus coupables deuant Dieu, *gratiæ medicinalis Christi proprium est efficere vt aliam quamcumque gratiam sive habitualem, sive sufficien-*

tem vtiliter habeamus; quo modo nisi habeatur, semper noxia est, quia ad hoc conducit, vt damnabilius delinquamus. Et aprés que Iansenius a cõfirmé cette doctrine par vn passage de S. Augustin, il conclud que S. Augustin établit tres solidement par ces paroles la necessité de la grace medicinale de Iesus-Christ, & l'inutilité de la suffisante; Que si elle est inutile à l'homme malade, asseurement, dit-il, elle ne lui peut étre que pernicieuse *quibus verbis S. Augustinus solidissimè necessitatem gratiæ medicinalis, & inutilitatem sufficientis asseruit. Quod si lapsis hominibus est inutilis, profectò hoc ipso & perniciosa est.*

C'est sur ce fondement que le méme Prelat soûtient dans le chapitre suivant, que la grace suffisante est un monstre singulier de grace, qui n'a esté inventé par les Theologiens recens, que pour faire pecher les hommes, & pour les faire punir avec justice. Sur ce méme principe les Disciples de ce Prelat ont appellé la grace suffisante, *une grace de damnation, & une grace que le Diable donneroit volontiers aux hommes*, s'il étoit en son pouvoir de donner des graces.

Or si dans les principes de Iansenius la grace qui est purement suffisante à l'égard d'un effet, c'est à dire, qui donne le simple pouvoir de produire cét effet, sans donner l'effet méme, est *une grace inutile* à la volonté de l'hõme dans cét état de corruption, *une grace pernicieuse, une grace monstrueuse, une grace de damnation, & une grace du diable*; il est visible que quiconque soûtient que Iansenius admet une sorte de grace, laquelle est efficace par elle-méme à l'egard d'un effet & purement suffisante à l'egard d'un autre, il soûtient que ce Prelat admet une grace, laquelle considerée par rapport à divers effets, est tout ensemble une grace propre de l'homme sain, & propre de l'homme malade, une grace utile, & une grace pernicieuse à la volonté, une grace de salut, & une grace

de damnation, une grace de Iesus-Christ, & une grace du Diable.

Et c'est tout l'avantage que Denys Raimond procure à Iansenius, quand il s'efforce de l'associer aux Thomistes, & qu'il entreprend de nous persuader que ce Prelat soûtient que la méme grace considerée par rapport à diuers effets, est efficace, & grace de Iesus-Christ, à l'égard de l'un, & purement suffisante, & grace d Adam, à l'égard de l'autre; mais on ne croît pas que si Iansenius vivoit encore, il voulut acheter l'amitié des Thomistes à une condition si desavantageuse à son honneur.

Ie croy qu'aprés des preuves si convaincquantes, il n'y a point d'homme de bon sens qui ne demeure d'accord que Iansenius n'a jamais admis la grace suffisante des Thomistes, & si ses defenseurs s'opiniâtrent toujours à soûtenir le contraire, je laisse au lecteur sçavant & judicieux, la liberté de conclurre lequel de deux a mieux rencontré le sentiment de Iansenius; ou Denys Raimond qui nous veut persuader, que ce Prelat admet la grace suffisante des Thomistes, quoy qu'il n'ait point d'autre raison pour lui attribüer cette opinion, qu'un miserable sophisme; qu'il a formé de deux propositions extraites de deux Autheurs differents, d'Alvarez & de Iansenius, & dont il a tiré une conclusion également contraire aux principes de tous les deux: ou Moy qui soûtiens que Iansenius n'a jamais reconnu de grace vrayement suffisante, differente de l'efficace, ny au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes; & qui le soûtiens auec tous les Theologiens Catholiques, qui ont examiné l'Augustin de ce Prelat, & sur l'appui de preuves si fortes & si convainquantes, qu'elles ne laissent à un esprit qui n'est point preoccupé aucun sujet raisonnable d'en doûter.

Et pour reünir la force de toutes ces preuves dans un seul raisonnement, je dis que Iansenius ne peut avoir ad-

mis de grace suffisante en la maniere que les Thomistes l'entendent, s'il est vray que cette sorte de grace est entierement opposée à ses principes, que ce Prelat la combat manifestement par ses raisons, que dans tout son Augustin il n'en allegue aucune pour la defendre, & que dans le méme livre il s'efforce de ruïner tous les fondemens sur lesquels elle est appuyée. I'ay montré que Iansenius traitte la grace suffisante des Thomistes, en la maniere que je viens d'exposer. Il est donc manifeste que Iansenius n'a jamais reconnu la grace suffisante des Thomistes, & qu'il y a peu de sincerité dans la declaration qu'il a faite dans le chapitre premier du livre troisiéme de la grace du Sauveur, quand il a dit, *de huiusmodi gratia sufficienti non est hic nostra controversia.*

CHAPITRE VII.

Que les plus illustres defenseurs de Iansenius combattent à l'exemple de leur Maître la grace suffisante des Thomistes.

RVFFIN dans le chapitre 12. du livre 10. de son Histoire Ecclesiastique rapporte que dans le méme temps que l'heresie des Ariens se répandoit dans toute l'Eglise par la faveur des Empereurs, Dieu permit que les principaux defenseurs de cette impieté se diviserent entre eux, les uns disant avec Eunomius que le Fils de Dieu étoit en tout inegal & dissemblable à son Pere, *per omnia Filium Patri dissimilem*; les autres soûtenant au contraire que le Fils de Dieu étoit en tout semblable

à son Pere, non par la proprieté de sa nature, mais par l'abondance de la grace, *Patri similem esse Filium, sed largitate gratiæ, non proprietate naturæ.*

Nous voyons en ce siecle une conduite presque semblable dans les defenseurs de la doctrine de Iansenius: car encore qu'ils conspirent tous à soûtenir que la doctrine de ce Prelat sur le sujet desCinq Propositions est tres-sainte & tres-orthodoxe; ils ne laissent pas d'étre divisez entre eux sur les moïens qu'ils prennent pour la defendre. Les uns estiment avec Denys Raimond, & avec l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne, que pour justifier Iansenius des erreurs dont on l'accuse, on doit dire que sa doctrine est tout à fait semblable à celle des Thomistes quant à la realité, & que ce Prelat admet comme eux une grace suffisante, qui n'a pas toûjours l'effet à l'égard duquel elle est suffisante: les autres soûtiennent au contraire qu'à l'égard de la grace suffisante les Iansenistes font leurs affaires, & les Thomistes les leurs: c'est à dire qu'ils n'ont point de commerce ni de societé ensemble sur ce sujet, parce que les Thomistes reconnoissent une grace vrayement suffisante dans cét état de corruption, laquelle n'est pas toûjours suivie de son effet, & qu'eux avec leur Maitre Iansenius n'en admettent point du tout ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes.

Or comme cette contrarieté de sentimens n'est pas peut-étre trop agreable aux principaux chefs de ce parti, & que Denys Raimond voudroit bien, s'il étoit possible, les reduire tous au sien, estimant qu'on ne doit pas pousser la chose si avant, & qu'il suffit d'étre demi-Iansenistes, attendant une occasion plus favorable pour lever entierement le masque, & pour se declarer Iansenistes dans la derniere rigueur: il est important de lui faire voir qu'il ne sçauroit venir à bout de son dessein, & que les plus illustres defenseurs de Iansenius ont attaqué si ou-

vertement la grace suffisante des Thomistes, qu'il faudroit mettre tous leurs écrits dans le feu, pour pouvoir soutenir qu'ils ont admis cette sorte de grace.

Ie commence par le plus ancien de ceux qui ont entrepris de publier en notre langue des Apologies pour Iansenius. C'est l'Auteur des deux Apologies *pour Mr. Iansenius Evéque d'Ipre* : dont la premiere fut mise au iour l'an 1644. & la seconde l'an 1645. & parceque le Pape n'avoit pas encore condamné distinctement la doctrine de ce Prelat contenüe dans les cinq Propositions: ce silence du S. Siege donnoit lieu à cét Apologiste inconnu de se declarer ouvertement contre toute sorte de grace suffisante, sans se mettre en peine d'employer pour la defense de son maître le fameux *distinguo, in sensu Thomistico, & in sensu Molinistico*, que Denys Raimond, & ceux de sa Secte ont inventé depuis, pour se garantir de la censure de l'Eglise. Voici donc quel étoit alors son sentiment, & celui de ses Confreres, sur le sujet de la grace suffisante.

Premierement dans sa réponse au 26. article, il dit que la grace de Iesus-Christ qui nous fait vouloir & agir, & qui change nôtre volonté, & qui produit en nous le consentement, *est la seule grace qui nous est necessaire, la seule qui nous est utile, la seule que S. Augustin reconnoît, & la seule que l'Eglise ait reconnüe.* Et parce qu'il est certain que la grace suffisante des Thomistes n'est pas cette grace puissante qui nous fait vouloir & agir, & qui produit en nous le consentement, puis qu'avec son seul secours la volonté de l'homme n'a jamais agi, & jamais n'agira, il s'ensuit evidemment selon la pensée de cét Apologiste, que cette grace suffisante n'est pas necessaire aux hommes, qu'elle leur est inutile, que S. Augustin ne la reconnoit point, & que l'Eglise ne l'a jamais reconnüe.

1. Apolog. pag. 8..81.

Secondement dans la méme réponse il dit que *les* pag. 87.

Theologiens n'ont pas inventé cette grace pour sauver les hommes, mais pour les damner avec iustice. Car s'étant imaginez, que l'homme ne seroit point coûpable dans ses pechés, s'il demeuroit dans cette miserable necessité de pecher, dans laquelle il s'est engagé lui méme par son crime..... ils ont introduit cette grace, non pour nous faire faire le bien; ce qu'ils ont attribüé à la seule grace efficace, qui est la seule que S. Augustin reconnoisse aprés la cheute d'Adam: mais pour nous donner le pouvoir de le faire, a la charge neantmoins que nous ne le ferons iamais: puis qu'autrement elle ne seroit pas grace suffisante, mais efficace.

Mais qui sont ces Theologiens, qui *s'étant imaginés que l'homme ne seroit pas coûpable dans ses pechez, s'il demeuroit dans la necessité de pecher, ont introduit la grace suffisante, non pour nous faire faire le bien, mais pour nous donner le pouvoir de le faire.* Si les seuls Iesuistes s'étoient servis de cette raison pour établir la necessité d'une grace suffisante, on pourroit dire que l'Apologiste n'en veut qu'à la grace suffisante de Molina, ou des Iesuistes; mais il se trouve, comme j'ay fait voir dans le chapitre precedent, que ces Theologiẽs sont les plus celebres Thomistes: sçavoir, Cabrera, Çumel, Gonzales, Cabeçudo, Bannes, Medina, Ledesma, Alvares; Et ce qui est tres-considerable, quelques-uns d'entre-eux s'étoient servis de cette raison avant que les Iesuistes eussent écrit sur cette matiere. Il est donc clair que l'Apologiste combat également la grace suffisante des Thomistes, & des Iesuistes, & qu'il prononce contre tous; *qu'ils n'ont pas inventé la grace suffisante pour sauver les hommes; mais pour les damner avec iustice.*

En troisiéme lieu le méme Autheur ajoûte dans la page 88. que cette grace suffisante *est un remede tout a fait extraordinaire, qui n'empéche point que le malade ne meure, & sans lequel il seroit immortel, puis que s'il ne l'avoit point receu, il ne pourroit tomber, ni dans la premiere mort, qui est*

est celle du peché, ni dans la seconde, qui est celle de l'enfer: C'est une faveur si particuliere, que si le diable avoit le pouvoir de donner quelque grace aux hommes, il y a de l'apparence qu'il ne leur en donneroit point d'autre que celle-là, puis qu'elle favorise tant le dessein qu'il a de les damner ...... De sorte qu'au lieu que les autres graces sont appellées des graces de iustification, parce qu'elles nous iustifient: celle-cy au contraire peut-estre appellée une grace de damnation, parce qu'elle ne sert effectivement qu'à nous damner avec iustice.

Ie ne m'arréte pas maintenant à refuter la foiblesse de ce raisonnement, ny la malignité de cette raillerie, qui est tout à fait indigne d'un Theologien Catholique; Il est seulement question de sçavoir si c'est de la grace suffisante de Molina, ou de celle des Thomistes, que cét Apologiste dit que *c'est un remede extraordinaire, qui n'empéche point que le malade ne meure, & sans le quel il seroit immortel, puisque s'il ne l'avoit point receu, il ne pourroit mourir.*

Quand la grace est purement suffisante, & qu'elle n'a point son effet par la negligence ou pour la malice de celui qui la reçoit, il est certain qu'elle n'empéche point que l'homme ne meure consentant au peché, de méme que le remede, quelque excellent qu'il puisse étre, n'empéche point que le malade ne meure, s'il refuse de le prendre: *si non bibitur, non medetur.* Il est certain aussi que si le commandement que l'homme n'accomplit point, est tel, qu'il ne soit pas au pouvoir de l'homme de l'accomplir par les seules forces de la nature, l'homme ne seroit pas coupable, ne faisant pas ce qui lui est commandé, s'il étoit destitué d'un secours suffisant pour le faire: & que par consequent il ne tomberoit point dans le peché, si le secours de la grace suffisante lui manquoit, de méme qu'il ne pecheroit point, s'il n'avoit point l'usage de sa liberté. Mais comme ces deux

veritez sont defenduës par les Thomistes avec autant ou plus de zele, que par les autres Docteurs Catholiques: il s'ensuit que la raillerie de l'Apologiste tombe également sur leur grace suffisante, & sur celle qui est soutenuë par tous les autres Theologiens.

Quant à ce qu'il ajoûte, & qui tient un peu de l'impieté, *que si le diable avoit le pouvoir de donner quelque grace aux hommes, il ne leur en donneroit point d'autre, puis qu'il favorise tant le dessein qu'il a de les damner*: il faudroit n'entendre point la Theologie de Molina & des Iesuites, pour soûtenir que cette raillerie scandaleuse attaque leur grace suffisante. Car puis qu'ils sont tous dans ce sentiment, que la méme grace qui est inefficace & sans effet dans la volonté d'un homme, seroit efficace & suivie de son effet dans la volonté d'un autre, & que c'est par la pure malice ou negligence de celui qui la reçoit, qu'elle est frustrée de l'effet qu'elle peut avoir, il y a bien de l'apparence que le diable n'auroit garde de donner cette grace aux hommes, & qu'il auroit sujet d'apprehender qu'ils n'en fissent un bon usage, puis qu'il est en leur pouvoir de le faire sans le secours d'une nouvelle grace.

C'est donc sur la seule grace suffisante des Thomistes que cette raillerie peut tomber; puis qu'elle n'a jamais son effet dans la volonté, si elle n'est appliquée à l'action par le secours d'une autre grace: Et bien que les Thomistes ne manquent pas de raisons pour se defendre contre la temerité de cet Inconnu, celà n'empéche point qu'il ne soit toûjours vray de dire que c'est leur grace suffisante qu'il attaque.

Pag. 84.
Et lors que le méme Autheur continüant sa raillerie, ajoûte que *l'on s'efforce d'exciter du trouble & du scandale dans les esprits, comme si on leur vouloit ôter un secours necessaire pour leur salut, au lieu qu'on ne leur ôte que ce qui les aide à les perdre, en ne reconnoissant point d'autre grace que*

celle qui les sauve effectivement, & ne reiettant que celle qui ne sauve personne: n'est-il pas evident qu'il rejette toute sorte de grace suffisante, puis qu'il n'en reconnoit point d'autre dans cét état, que celle *qui nous sauve effectivemẽt.*

Enfin le méme Apologiste dans sa seconde Apologie attaque si visiblement la grace suffisante des Thomistes, qu'il faudroit n'étre pas raisonnable pour en douter. Voici comme il parle dans le livre second, chap. 21. Pag. 264.

Il s'ensuit de là tres-clairement que depuis la cheute de l'homme, il n'y a plus maintenant de grace qui soit vrayement suffisante, que celle qui est efficace, & qui ne manque point d'avoir son effet; & que c'est une contradiction visible d'avoüer que S. Augustin admet en nous une grace efficace, & de vouloir qu'en méme-temps il en admette une autre differente de celle-là qui nous donne le pouvoir de faire le bien, n'étant pas neantmoins efficace mais simplement suffisante. Car si cela est, on pourroit faire le bien sans la grace efficace; & si l'on pouvoit faire le bien sans la grace efficace, elle ne seroit pas un Adjutorium quo, *pour faire le bien: puis que la nature de ce secours est, que sans lui l'effet ne se produit point, & que par lui il se produit. Et par consequent si la grace efficace est un secours de cette sorte comme on n'en peut pas doûter, il est necessaire que sans elle on ne puisse faire le bien, comme par elle, on le fait infalliblement, & qu'ainsi il n'y a plus de grace suffisante distinguée de l'efficace, puis qu'elle-est tout ensemble suffisante & efficace.*

Ces paroles n'ont pas besoin d'aucune interpretation, pour en tirer cette conclusion que selon cét Autheur, non seulement il n'y a point dans cét état de grace vrayement suffisante, que celle qui est efficace, & qui ne manque point d'avoir son effet; mais aussi qu'il y a une contradiction visible d'admettre la necessité d'une grace efficace, & de vouloir en méme temps en admettre une autre qui soit simplement suffisante, & qui nous donne le

pouvoir d'agir. Et c'est ce qui attaque directement la grace suffisante des Thomistes.

On seroit-bien trompé, si l'on s'imaginoit que les autres disciples de Iansenius, sont plus modestes dans leurs railleries, & plus restraints dans leurs raisonnemens; comme ils ont esté élevez dans la méme Ecole, qui est celle de Iansenius, ils parlent tous un méme langage, quand il s'agit de combattre, & de rejetter toute sorte de grace suffisante.

L'Autheur du Libelle intitulé, *Réponse à un écrit qui porte pour titre, Extrait de quelques Propositions de Iansenius & de ses sectateurs, &c.* qui parût sur la fin de l'an 1644. marche sur les pas de l'Apologiste, & répondant à la troisiéme Proposition qu'on attribuoit à Iansenius, dit que la grace suffisante, *est appellée avec raison*, monstrueuse, *puis que comme grace elle semble devoir estre utile & desirable: & toutefois ceux qui la soûtiennent la rendent pernicieuse & abominable aux hommes, croyant qu'elle ne leur sert que pour pecher, & pour encourir la damnation eternelle, & que sans elle ils seroient également incapables de toute sorte de pechez, & de toute sorte de peine.*

Il ne faut que considerer avec un peu d'applicarion la force de la raison dont cét Autheur se sert pour montrer que la grace suffisante, est appellée avec raison, *monstrueuse*, & on reconnoitra sans nulle peine, qu'il combat également toute sorte de grace suffisante, tant des Thomistes, que des autres Docteurs Catholiques.

Mais ce qui fait voir que cét Inconnu attaque principalement la grace suffisante des Thomistes, est qu'aprés avoir exposé cette belle raison, il declare, *qu'il ne parle point de ceux qui ne mettent aucune difference entre la grace suffisante & l'efficace, & qui tiennent que toute grace est simplement suffisante, & que c'est la volonté de l'homme qui la rend efficace.*

Or si cét Autheur ne combat point l'opinion de ceux

qui ne reconnoissent point de grace qui soit efficace par elle-méme, ou predeterminante, & qui estiment que toute grace est simplement suffisante d'elle-méme, & qu'elle est efficace ou inefficace, selon que la volonté de l'homme la rejette ou lui obeït : il s'ensuit qu'il attaque directement l'opinion des Thomistes, qui distinguent tellement la grace suffisante d'avec l'efficace, qu'ils pretendent que l'une est purement suffisante, & l'autre efficace de sa nature.

L'Autheur du livre intitulé, *Apologie pour les SS. Peres de l'Eglise defenseurs de la grace de Iesus-Christ*, qu'on pourroit appeller avec plus de raison, *Troisiéme Apologie pour M. Iansenius Evéque d'Ipre*, ne s'éloigne point du sentiment des deux autres que j'ay citez. Car encore qu'il semble qu'il n'ait point d'autre dessein que de combattre la grace suffisante de Molina, il est certain neantmoins que sous le nom de Molina, & des Molinistes, il attaque les maximes les plus constantes des Thomistes, & les plus approuvées dans leur Echole. En voici des preuves tres-manifestes. Imprimé l'an 1651.

1. Quand les Calvinistes opposent à la grace suffisante qui est commune aux bons & aux méchans, les paroles de S. Augustin, qui dit que la nature est commune à tous les hommes, & non pas la grace ; les Theologiens Catholiques, & en particulier les Thomistes, répondent, que ce saint Docteur parle de la grace efficace, qui n'est donnée qu'à ceux qui en font un bon usage, *quæ à nullo duro corde respuitur* ; mais que cela n'empéche point que la grace suffisante ne soit commune à ceux qui en font un bon usage, & à ceux qui la méprisent.

Cette réponse déplait infiniment à ce troisiéme Apologiste, & dit *qu'elle se combat & se détruit elle-méme ; Car*, dit-il, *c'est une imagination que nous fairons voir en plusieurs endroits de cét ouvrage, étre entierement contraire à la doctrine des SS. Peres, qu'il y ait aucune grace vraye-* Liu. 4. point 3. ch. 19. pag. 228.

ment suffisante, que cette veritable grace efficace de Iesus-Christ, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action, selon S. Paul.

Or si c'est une imagination contraire à la doctrine des SS. Peres, de reconnoître une grace vrayement suffisante, differente de la grace efficace, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action: Il est evident selon la pensée de cét Inconnu, que l'opinion des Thomistes, qui soûtiennent, qu'il y a une grace vrayement suffisante, differente de l'efficace, par laquelle Dieu produit en nous le vouloir & l'action, *est une imagination contraire à la doctrine des S S. Peres.*

Liu. 5. 3. point ch 1. pag. 264.

2. Le méme Autheur aprés avoir rapporté un passage de S. Leon, en tire deux consequences. L'une est, *Que la pretenduë grace suffisante est une pure illusion ..... puis que la grace efficace, & qui forme en nous le mouvement méme de la volonté, étant necessaire pour faire le bien, toute autre grace qui n'a point cette force & cette vertu, ne peut être qu'insuffisante, pour faire le bien.* L'autre est, *Que S. Leon, non plus que les autres Peres, ne reconnoît point de milieu entre la grace qui nous fait vouloir & agir, & l'infirmité de la nature abandonnée à elle-méme & destituée du secours de la grace, sans lequel elle ne peut faire aucun bien, d'où il s'ensuit que les imaginations nouvelles de l'Ecole de Molina, ne sont iamais entrées dans l'esprit de ces grands saints, & que cét état, où elle met la plus grande partie des hommes, voulant, qu'encore qu'ils ne veüillent, & ne fassent pas le bien, ils ne soient pas pour cela abandonnez à eux-mémes, mais toûiours assistez d'une grace suffisante, est un état chimerique, que les chefs de l'Eglise ne connoissent point, puis qu'ils declarent si evidemment que lors que Dieu retire de nous cette grace actuelle, efficace & agissante, il ne nous reste plus que la foiblesse & l'infirmité de sa nature.*

Ie prie le Lecteur sçavant & judicieux de bien-consi

derer ces deux conclusions, & de se souvenir que les Thomistes ont reconnu méme avant Molina, qu'il y a un état qui tient le milieu entre l'homme assisté d'une grace efficace qui le fait vouloir & agir, & l'homme destitué du secours de la grace, & abandonné à la foiblesse & infirmité de la nature, sçavoir l'homme assisté du secours d'une grace suffisante pour vouloir & faire le bien qu'il ne veut & ne fait point. Et aprés qu'il aura bien pesé les paroles de cét Inconnu, & le sentiment des Thomistes, il sera convaincu que selon cét Autheur la grace suffisante des Thomistes *ne peut étre qu'une grace insuffisante pour faire le bien*, & que ce troisiéme état de l'homme qu'ils reconnoissent avec tous les Docteurs Catholiques, *est un état chimerique qui n'est iamais entré dans l'esprit des Saints Peres.*

3. Dans le méme livre 3. point, chap. 14. le méme Apologiste se plaint de la mauvaise foy de ses adversaires, qui disent que tous les disciples de S. Thomas reconnoissent une grace suffisante qui manque d'avoir son effet par le seul defaut du consentement de l'homme; & dit que *tout le monde sçait que la maxime fondamentale de l'Echole celebre des Thomistes, est que la grace qu'ils appellent suffisante pour s'accommoder au langage de leurs adversaires, n'a iamais d'effet, étant tout à fait inutile pour sauver les hommes.* Et dans la page suivante il ajoûte, *qu'encore que les Thomistes semblent admettre une grace suffisante, outre la grace efficace, ils l'admettent neantmoins de telle sorte, que par la confession méme de ces nouveaux Theologiens, elle n'est suffisante que de nom, & est insuffisante en effet : puis que c'est une grace, outre laquelle une autre grace est necessaire de la part de Dieu.* Page 341.

Ie ne sçay si l'on pourroit attaquer la doctrine des Thomistes touchant la grace suffisante d'une maniere plus forte, qu'en disant, & entreprenant méme de

prouver *qu'elle n'est suffisante que de nom, & insuffisante en effet*; que les Thomistes ne lui ont donné le nom de suffisante, *que pour s'accommoder au langage de leurs adversaires*; & que *la maxime fondamentale de leur Echole est, que cette grace n'a iamais d'effet, étant tout à fait inutile pour sauver les hommes.*

Et il est certain que si aprés ce raisonnement de l'Apologiste on s'opiniâtre à soûtenir qu'il admet la grace suffisante des Thomistes quant à la realité, quoy qu'il declare en termes formels *qu'elle n'est suffisante que de nom, & insuffisante en effet*; on pourroit pretendre de même que Molina n'a pas laissé d'admettre la grace suffisante des Thomistes quant à la realité, bien qu'il ait entrepris de prouver que si la grace predeterminante étoit necessaire pour toutes les actions de pieté, la grace suffisante n'étoit suffisante que de nom, & insuffisante en effet.

4. L'Apologiste ne se contente pas de rejetter en diverses manieres la grace suffisante des Thomistes; il attaque encore leurs raisons, & s'efforce sur tout de ruiner entierement une des plus importantes que les Thomistes employent pour établir la necessité de cette grace.

Tout le monde sçait, & je l'ay fait voir dans le chapitre precedent, qu'une des plus fortes raisons qui oblige les Thomistes avec tous les Docteurs Catholiques d'admettre une grace suffisante qui n'a pas toûjours son effet, est parce que si cette grace manquoit aux hommes quand Dieu leur commande de faire une action de pieté qui surpasse les forces de sa nature, ils ne seroient pas coupables ni dignes de peine ne faisant pas l'action qui leur est commandée, étant certain selon la foy, comme disent Bannez, Çumel, Ledesma, &c. que personne ne peche ne faisant pas ce qu'il n'est pas en son pouvoir de faire; *nemo peccat in eo quod nullo modo caveri potest.* Cependant il n'est point de maxime que l'Apologiste combatte

batte avec plus de chaleur ; & je ne crains point de dire qu'il n'y a point d'heretique qui l'ait attaquée avec plus d'emportement & avec des paroles plus injurieuses.

Peut-on rien dire de plus sanglant contre une maxime si Catholique, que ce que l'Apologiste avance dans le livre 5. 3. poinct, chap. 1. où il dit que *la pensée de ces Scholastiques, que la grace est toûjours presente à l'homme, parce qu'autrement il ne seroit point coûpable dans ses cheutes, est tellement contraire aux premiers sentimens de la pieté, que le grand S. Leon ne trouve rien de plus fort pour établir les fideles dans le fondement solide de l'humilité Chrestienne, que la maxime opposée à cette fausse maxime.* pag. 263.

Peut-on rien dire de plus injurieux, & de moins digne d'un Theologiẽ, que ce que le méme Apologiste dit dans le livre 4. chap. 10. pag. 227. où parlant de la grace suffisante que les Theologiens ont admise, parce qu'autrement les hommes ne seroient pas coûpables quand ils se laissent aller aux tentatiõs, ne les pouvant surmonter sans le secours de cette grace, il soûtient hardiment que cette grace *ne peut étre qu'une grace fausse, bâtarde & étrangere, née de la terre & non pas du ciel, de l'invention de l'esprit humain & non de l'inspiration du S. Esprit.*

Peut on rien dire de plus outrageux contre la méme maxime, que ces paroles; *Ces Scholastiques ayant puisé dans la Philosophie payenne cette maxime, dont les Pelagiens ont toûjours fait le principal rempart de leur heresie, qu'on ne peut étre coûpable de n'avoir pas fait ce que l'on ne sçauroit faire ; ils en ont fabriqué leur pretenduë grace suffisante, non tant pour sauver les hommes, que pour les rendre coûpables lors qu'ils ne font pas ce qu'ils doivent faire.* Livre 5. ch. 9. pag. 322.

Voila de quelle maniere cét Autheur inconnu traite la grace suffisante des Thomistes, & la grande raison dont ils se servent pour en montrer la necessité. En voici un quatriéme qui n'a pas moins d'aversion de toute sorte de grace purement suffisante, quelque beau semblant qu'il

fasse de n'en vouloir qu'a la grace de Molina.

C'est l'Autheur du Livre intitulé, *S. Augustin victorieux de Calvin & de Molina*, qui fut mis au jour l'an 1652. Et bien que dans cét ouvrage il ait entrepris en apparence de rendre S. Augustin victorieux de Calvin & de Molina; neantmoins si l'on considere la doctrine qu'il combat, & celle qu'il defend dans ses Conferences, on reconnoitra tres-clairement qu'il ne travaille à rien autre chose, qu'à faire triompher Iansenius & Calvin des Docteurs Catholiques, les attaquant tous soûs le nom de Molinistes, de méme que Calvin les attaque dans ses écrits soûs le nom de Sophistes, ou Sorbonistes.

En effet, ce n'est pas seulement Molina, mais aussi les plus illustres Disciples de S. Thomas, qui établissent la necessité d'une grace suffisante differente de l efficace, sur ce que Dieu veut sincerement le salut de tous les hommes, & que Iesus-Christ est mort pour tous: ce qu'on ne pourroit pas dire avec verité, si Dieu ne presentoit à tous, & si Iesus-Christ n'avoit merité pour tous des aides suffisans pour accomplir la loy de Dieu, & faire leur salut.

C'est neantmoins cette verité Catholique que cét Autheur s'efforce de détruire dans ses Conferences, soûtenant comme un principe indubitable, que la grace efficace par elle-méme est tellement necessaire aux hommes pour se sauver, que sans elle il leur est absolument impossible de se sauver. D'où il conclud *qu'on ne peut dire que Iesus-Christ est mort pour tous les hommes, ou que Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, entendant par là que Iesus-christ a merité que Dieu donne indifferemment à tous les hommes un secours suffisant pour se sauver. Et s'il y a des hommes qui par un terrible mais iuste iugement de Dieu ne peuvent se sauver, puis qu'ils n'ont point de graces suffisantes pour arriver à ce bon-heur; ne s'ensuit-il pas*

1. Confer. ch. 4. pag. 13.

(dit cét Inconnu) *que dans la profondeur du méme iugement ils ne peuvent accomplir les commandemens divins, & qu'en méme temps ils se trouuent engagez dans une necessité au moins generale de pecher.* Et ce qui est encore plus étonnant, ce méme Autheur dans la pag. 98. ne fait nulle difficulté de soûtenir, que le raisonnement des Catholiques, qui établissent la grace suffisante sur la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes, & sur la mort de Iesus-Christ pour le salut de tous, a été détruit *dans la ruine & dans la defaite des Semi-pelagiens.*

Ce n'est pas seulement Molina, mais tous les Thomistes, qui reconnoissent unanimement que Dieu donne aux hommes des graces vrayement suffisantes pour un effet, lesquelles neantmoins ne sont pas suivies de cét effet; jusque là méme, que plusieurs d'entr'eux estiment qu'on ne peut soûtenir le contraire sans heresie.

Cependant cét Inconnu ne se contente pas de soûtenir le contraire, mais il ne craint pas méme de dire, que les Peres de l'Eglise n'ont jamais connu d'autre grace, que celle qui est efficace, & qui est invinciblement suivie de son effet: *Et que selon leur pensée ceux qui sont privez de cette grace victorieuse & efficace, n'ont point d'autre secours que celui de la nature, ou du libre arbitre, ou de la doctrine, ou de la loy.* 1. Confer. cha. 4. pag. 15.

Ce n'est pas seulement Molina, mais aussi les plus celebres Thomistes, qui établissent la necessité d'une grace purement suffisante, sur ce qu'autrement les hommes qui ne font pas une action bonne qui surpasse les forces de la nature, & qui leur est commandée, se trouveroient dans la necessité de pecher, & qu'ainsi ils ne seroient pas coupables & dignes de peine dans leurs cheutes.

Nous voyons neantmoins que l'Autheur des Conferences attaque cette raison, disant que c'est *une Philosophie fo le & Anti-chrestienne, & qu'il s'ensuivroit de là que les hommes ne sont iamais dans la servitude du peché.* 1. Confer. cha. 34. pag. 147. 148.

Ce n'eſt pas ſeulement Molina, mais auſſi tous les Diſciples de S. Thomas, qui ſoûtiennent que pour être Catholique on eſt obligé de reconnoître une grace ſuffiſante, qui n'eſt pas efficace pour l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante; cét Inconnu neantmoins dit hautement, *qu'il eſt tres-faux que le S. Siege ou l'Egliſe nous ayent iamais obligéz de reconnoître quelque grace ſuffiſante diſtinguée de l'efficace.*

1. confer. ch. 39. pag. 265.

Il eſt donc manifeſte que c'eſt ſoûs le nom de Molina, & des Moliniſtes que cét Autheur anonyme attaque la doctrine des Diſciples de S. Thomas, & qu'il s'efforce de renverſer les plus importantes raiſons qu'ils ont emploïées pour établir le dogme de la grace ſuffiſante.

Ie pourrois ajoûter à ces anciens Diſciples de Ianſenius l'Autheur des Lettres Provinciales, qui traite du dernier mépris la grace ſuffiſante des Thomiſtes, & fait dire par un de ſes amis, que les defenſeurs de Ianſenius *veulent qu il n'y ait aucune grace actuellement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace; c'eſt à dire, que toutes celles qui ne determinent point la volonté à agir effectivement, ſont inſuffiſantes pour agir.*

2. lettre.

Ie pourrois ajoûter encore l'Autheur de la defenſe de la Conſtitution du Pape Innocent X. qui pretend avoir montré dans la ſeconde partie de ſa defenſe que la grace ſuffiſante d'Alvarez, & de quelques nouveaux Thomiſtes *eſt ſans aucun fondement, qu'aucun des anciens Diſciples de S. Thomas ne l'a tenüe, & que ceux qui ſuivent cette opinion, ne peuvent être appellez Thomiſtes, puis qu'en cela ils s'écartent tout à fait de la doctrine de S. Thomas.*

pag. 286.

Ie pourrois méme ajoûter le Sr. Arnaud, qui ſoûtient que les Thomiſtes qui admettent une grace ſuffiſante diſtincte de l'efficace, qui donne à la volonté le pouvoir prochain de vouloir & d'agir, ne parlent pas conſequemment, ou *ne ſemblent pas ſe ſuivre*, quand ils enſeignent d'une part que ſans la grace efficace on a le pou-

voir prochain & complet de vouloir & d'agir, & qu'ils soûtiennent d'une autre que la grace efficace ou predeterminante est necessaire pour vouloir & pour agir.

Mais parce que le P. Annat a rapporté les paroles de ces Autheurs dans son Livre de la *Conduite de l'Eglise & du Roy*, il seroit inutile de les repeter; et il me suffit de dire aux Iansenistes qu'ils font assez voir par leur silence, que les trois Autheurs que le Pere Annat a citez, doivent être bien contraires à la grace suffisante des Thomistes: puis qu'aprés une meditation de trois ans ils n'ont pas sceu inventer un *distinguo*, pour déguiser le sentiment de ces trois, qui passent pour les plus habiles de leur parti.

CHAPITRE VIII.

Que ce n'est qu'en apparence que quelques nouveaux Iansenistes admettent la grace suffisante des Thomistes.

QVand on entend dire que parmi les defenseurs de la doctrine de Iansenius il y en a quelques vns qui publient hautement dans leurs écrits, qu'ils admettent une grace suffisante au sens des Thomistes, *in sensu Thomistico*, & qu'ils rejettent seulement la grace suffisante de Molina; on s'imagine d'abord, qu'il n'y a plus rien a faire à leur égard; & qu'aprez cette declaration il y auroit de l'injustice a les condamner, ou même a les soupçonner d'heresie.

Il est important neantmoins de suspendre un peu son

jugement, & de considerer que s'agissant de reconnoître pour Catholiques des Theologiens, qui se sont opiniâtrez pendant vingt ans à defendre comme tres Catholique, une doctrine que l'Eglise a condamnée comme heretique : il est de la prudence Chrestienne de sçavoir auparavant si leur declaration est bien sincere, & si c'est tout de bon, ou de parole seulement, qu'ils embrassent la doctrine des Thomistes au sujet de la grace suffisante.

S'il est question de juger de leur sentiment sur les expressions dont ils se servent pour témoigner qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes; elles sont conceuës auec tant d'artifices & en des termes si ambigus, qu'on n'en sçauroit conclurre autre chose, sinon que ces Inconnus n'agissent point de bonne foy, & qu'ils ne sont Thomistes qu'en apparence.

Il y en a quelques uns qui disent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, & qu'ils contestent seulement touchant le nom, ne voulant pas lui donner le nom de suffisante que les Thomistes lui donnent. Il s'en rencontre d'autres moins scrupuleux, qui declarent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes *quant à la realité*, & méme *quant au nom de suffisante : pourveu neantmoins qu'on ne pretende point qu'elle soit necessaire pour justifier Dieu dans ses commandemens, & pour rendre l'homme coupable, & punissable dans ses pechez*. Il y en a d'autres plus retenus, & qui de peur de s'engager plus avant qu'ils ne veulent, se contentent de dire, qu'ils admettent une petite grace, qu'on peut appeller suffisante au sens des Thomistes, *quæ sufficiens dici potest in sensu Thomistarum*. Quelques uns s'expliquent plus clairement, & disent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, à condition neantmoins, qu'elle ne donne point à la volonté le pouvoir prochain de vouloir & d'agir, & que ce privilege soit reservé à

la grace efficace par elle-méme, qui donne en méme temps le pouvoir & l'action.

Mais ce qui est tres-considerable, quoy que les disciples de Iansenius s'expliquent sur ce sujet en des manieres tres differentes; neantmoins on n'en trouve pas un qui declare absolument, & sans modification, comme font les Thomistes, qu'il reconnoit que dans cet état de corruption il y a des graces vrayement suffisantes, qui n'ont pas l'effet à l'égard duquel elles sont suffisantes. C'est ce qui donne lieu de croire qu'ils ne parlent pas sincerement, & qu'ils se couvrent sous une fausse apparence de Thomistes, quoy que dans la verité ils soient également contraires à la doctrine des Thomistes & des Molinistes. L'examen que je vay faire des expressions qu'ils employent pour declarer leur sentiment, en sera une evidente conviction.

Premierement, on ne peut douter que les Iansenistes ne se jouënt insolemment de toute l'Eglise, quand ils publient dans leurs écrits qu'ils ne refusent point d'admettre la grace suffisante des Thomistes, méme quant au nom, *pourveu que l'on ne pretende point que cette grace soit necessaire pour justifier Dieu dans ses commandemens, & pour rendre l'homme coûpable & punissable dans ses pechez.* Car si l'on prend la peine de considerer ce *pourveu*, qu'ils adjoûtent, on reconnoîtra visiblement, que c'est seulement en apparence qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, & qu'ils la détruisent en effet, puis qu'ils s'efforcent de ruiner les fondemens sur lesquels elle est établie. Il est important de representer icy l'artifice de ces Inconnus dans un exemple tout semblable.

Deffense de la Cõstitut. 2. part. ch. 22. pag. 285.

Supposons qu'on accuse un Theologien d'avoir avancé quelques propositions qui ressentent l'Atheisme, ce Theologien se defend, & soûtient hardiment que c'est une horrible calomnie, & pour s'en justifier pleine-

ment, il ne refuse point de dire qu'il y a un Dieu, pourveu neantmoins que l'on ne pretende pas qu'il soit necessaire de l'admettre pour la creation & conservation de ce monde visible : parce qu'il peut estre creé, & conserué sans le secours de la sagesse & de la puissance d'un Dieu.

Qui ne diroit que ce Theologien, quelque protestation qu'il fasse de reconnoître qu'il y a un Dieu, est non seulement Athée, mais aussi qu'il attaque la divinité de la maniere du monde la plus dangereuse, puisque en méme temps qu'il semble reconnoître une diuinité, il montre qu'il est inutile de l'admettre, soûtenant qu'un premier principe n'est pas necessaire pour la production & conservation des créatures, & que les SS. Peres se sont trompez, quand ils ont employé cette raison, pour faire voir qu'il y a un Dieu.

N'est ce pas ce que font aujourd'hui les Iansenistes à l'egard de la grace suffisante? On les accuse de n'en admettre point du tout, ny au sens des Thomistes, ny au sens de ceux qu'ils appellent Molinistes ; cette accusation les blesse sensiblement, & ils publient hautement que c'est une calomnie horrible pour la reparation de laquelle on leur doit une satisfaction publique.

Et pour faire mieux paroître leur innocence ils disent que cét à eux proprement a prononcer quand il s'agit d'expliquer leur doctrine ; qu'ils en sont les premiers & les naturels interpretes ; & que c'est en cette qualité qu'ils declarent que le P. Annat, & le P. Ferrier leur imposent ; Parce qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes quant a la realité, & que méme ils ne refusent pas de lui donner le nom de suffisante, *pourveu neantmoins que l'on ne pretende point que cette grace soit necessaire pour iustifier Dieu dans ses commandements, & pour rendre l'homme coupable, & punissable dans ses pechés.*

Cependant

Cependant ce sont les deux fondemens capitaux qui obligent les Theologiens Catholiques, & principalement les Thomistes de soûtenir contre les Lutheriens,& Calvinistes le dogme de la grace suffisante: parce que si cette grace manquoit aux hommes, quand ils sont obligés de faire une action, qui surpasse les forces de leur nature, il s'ensuivroit que Dieu leur commanderoit des choses impossibles, ce qui est tout a fait indigne de sa bonté, & il les puniroit pour n'avoir pas fait une action, qu'il leur est impossible de produire, ce qu'il ne peut faire avec justice.

Lors donc que les Iansenistes declarent par la plume du defenseur de la Constitution du Pape Innocent X. qu'ils ne refusent point d'admettre la grace suffisante des Thomistes méme quant au nom, pourveu qu'on ne pretende point que cette grace soit necessaire pour justifier Dieu dans ses commandemens, & pour rendre l'homme coupable,& punissable dans ses pechez: ils ne veulent dire rien autre chose sinon qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, à condition neantmoins qu'ils ne soient pas obligés de l'admettre dans les circonstances, où les Thomistes pretendent qu'on ne peut refuser de l'admettre, sans errer contre la foy.

Qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes méme quant au nom pourveu qu'on demeure d'accord qu'elle n'est point necessaire dans les occasions, ou les Thomistes estiment que si Dieu la refusoit aux hommes, ils ne seroient point coupables des crimes qu'ils commettent, & Dieu se plaindroit d'eux injustement, quand ils n'auroient pas fait ce qui leur étoit commandé.

Qu'ils admettẽt la grace suffisante des Thomistes, mais avec cette cõdition, qu'õ ne se servira plus de cette grace pour rẽpõdre aux heretiques qui pretẽdent qu'il y a des Cõmandemens de Dieu qui sont impossibles aux hõmes, & que les hommes sont coupables, & dignes de pei-

ne, quand ils ne font point ce qu'il leur est impossible d'accomplir.

Qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, pourveu qu'on reconnoisse qu'elle est entierement inutile, qu'il n'y a point de raison de l'admettre, & que les deux principaux fondemens sur lesquels les Thomistes l'ont établie, sont pris d'une Philosophie *folle, semi-pelagienne, & anti-chrétienne.*

Voila la declaration sincere des Iansenistes, sur ce sujet & le vray sens qu'on doit donner à leurs paroles, quand ils publient dans leurs écrits, qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, *pourveu que l'on ne pretende point qu'elle soit necessaire pour iustifier Dieu dans ses Commandemens, & pour rendre l'homme coupable & punissable dans ses pechez.*

Si cela suffit pour dire que c'est sincerement, & de bonne foy, qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes: il sera permis de dire, que les plus grands adversaires de cette grace l'ont admise, lors méme qu'ils se sont le plus efforcés de la détruire.

La seconde expression dont les Iansenistes se servent pour témoigner qu'ils sont Thomistes, quant à la grace suffisante, n'est pas moins captieuse que la precedente; car ils declarent, qu'ils admettent une petite grace, qui excite dans la volonté un desir imparfait du bien, & que cette petite grace pût étre appellée suffisante au sens des Thomistes, à l'égard du consentement parfait; *Quæ sufficiens dici potest in sensu Thomistarum.* Ils ne disent pas qu'ils estiment qu'elle est vrayement suffisante au sens des Thomistes; ce seroit s'engager trop avant dans le parti des Thomistes: mais il se contentent de dire, qu'on la peut appeller suffisante au sens des Thomistes, faisant connoitre par cette maniere de parler, que comme ils ne pretendent point lui donner le nom de suffisante, ils ne veulent pas aussi s'opiniâtrer à soutenir

que ce nom ne lui convient point.

Mais quand ils ſeroient dans ce ſentiment que cette petite grace eſt ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, leur propoſition ne laiſſeroit pas d'étre captieuſe, & ſuſceptible de divers ſens, qui donnent lieu de croire, qu'ils ne ſont Thomiſtes qu'en apparence.

Car en premier, ſi par le mot de grace ſuffiſante au ſens de Thomiſtes, on entend avec l'Autheur des lettres Provinciales *une grace qui n'eſt pas ſuffiſante & qui ne ſuffit pas effectivement*, ou avec l'Apologiſte des SS. Peres, *une grace qui n'eſt ſuffiſante que de nom, & qui eſt inſuffiſante en effet*, il s'enſuit que quand les Ianſeniſtes declarent qu'ils admettent une petite grace, qui eſt ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, ils ne veulent dire autre choſe, ſinon qu'ils admétent une petite grace qui donne à la volonté un deſir imparfait du bien; & à l'egard du conſentement parfait, qu'on peut dire *qu'elle n'eſt ſuffiſante que de nom & inſuffiſante en effet*: & c'eſt ce qu'on appelle faire un jeu des deciſions de l'Egliſe & ſe mocquer de la doctrine des Thomiſtes au méme temps qu'on fait ſemblant de ſe declarer en ſa faveur.

En ſecond lieu, ſi par le mot de grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, on entend avec Denys Raimond une grace, *qui ne donne pas la poſſibilité, qui comprend tout ce qui eſt neceſſaire afin que la volonté veüille, & agiſſe*; il s'enſuit que quand les Ianſeniſtes publient qu'ils admettent une petite grace, qu'on peut appeller ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, ils veulent dire ſeulement, qu'ils admettent une petite grace laquelle *ne donne pas à la volonté la poſſibilité qui comprend tout ce qui eſt requis afin qu'elle veüille, & accompliſſe ce qui lui eſt commandé*. Et dautant qu'il n'y a point de grace inſuffiſante, de laquelle il ne ſoit vray de dire, qu'elle ne donne pas à la volonté la poſſibilité qui comprend tout ce qui eſt requis pour vouloir & pour agir; il eſt clair que les Ian-

ſeniſtes ne donnent a leur petite grace le nom de ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, qu'entant qu'elle a une imperfection qui lui eſt commune avec les graces inſuffiſantes.

Quant aux perfections qui ſont propres de la grace vrayement ſuffiſante, & qui dans le ſentiment des Thomiſtes la diſtinguent d'avec les graces inſuffiſantes; comme eſt de donner a la volonté toute la force, toute la vertu, tout le pouvoir requis pour vouloir pleinement le bien, & pour le faire, de telle ſorte que la volonté n'a pas beſoin d'aucune autre grace qui lui donne la vertu, ny le pouvoir de vouloir, & d'agir: il eſt certain que parmi les diſciples de Ianſenius on ne ſçauroit trouver un Theologien qui ait entrepris de ſoûtenir que cete petite grace qui excite dans la volonté quelque deſir imparfait du bien, lui donne en méme temps toute la vertu, toute la force, & tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir pleinement le bien & pour le faire.

Et s'il s'en rencontroit quelqu'un qui ſe fût avancé juſqu'a ce point, s'il ne vouloit pas tomber dans une contradiction manifeſte, il ſeroit obligé de condamner tout ce que Ianſenius & ſes diſciples ont dit dans leurs écrits, pour établir dans cét état de corruption la neceſſité d'une grace efficace par elle méme, ou d'un ſecours par lequel, pour toutes les actions de pieté.

Car comment pourroit-il dire, que cette petite grace donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour agir, & ſoûtenir cependant avec Ianſenius que ſi la volonté n'eſt aidée du ſecours d'une autre grace, il lui eſt autant impoſſible de vouloir pleinement le bien, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, à un boiteux de marcher droit.

Comment pourroit il dire que la volonté étant prevenüe de cette petite graçe, n'a pas beſoin d'aucune

autre grace qui lui donne le pouvoir de vouloir & d'agir, & soûtenir en méme temps avec Iansenius, qu'il est necessaire qu elle soit aidée d'une autre grace qui lui donne tout ensemble l'action & le pouvoir de la produire, *dat posse simul & agere?*

Comment pourroit il dire qu'avec cette petite grace, il est absolument au pouvoir de la volonté, & il lui est libre de vouloir pleinement le bien, & de le faire; & soûtenir neantmoins avec Iansenius, que sans le secours d'une autre grace plus forte & plus ardente, il n'est pas au pouvoir de la volonté, & il ne lui est pas libre de vouloir pleinement, & d'agir.

Comment pourroit il dire qu'avec cette petite grace, la volonté à toute la vertu, toute la force, & tout le pouvoir necessaire pour vouloir, & pour agir, & reconnoître en méme temps avec Iansenius & ses disciples, qu'elle à besoin d'une autre grace, qui guerisse son infirmité, & de foible, infirme, & invalide qu'elle étoit, la rende forte, robuste & valide pour vouloir; & pour agir.

N'est il pas evident qu'il faut que les Iansenistes renoncent à toutes ces maximes de Iansenius, & a plusieurs autres que j'ay rapportées dans les chapitres precedens, ou qu'ils refusent d'accorder à cette petite grace, la condition essentielle que les Thomistes demandent, afin qu'elle soit vrayement suffisante à l'égard du vouloir parfait de la volonté. Et par ce que les nouveaux Iansenistes ont toûjours refusé, & refusent encore de se departir de la doctrine de Iansenius, que ses premiers disciples ont defendüe dans leurs Apologies; c'est ce qui donne lieu de croire, qu'ils ne sont Thomistes qu'en apparence, & que dans la realité ils sont toûjours Iansenistes.

Mais quoy, me dira quelqu'un, si les Iansenistes accordent aux iustes qui ne font pas ce que Dieu leur

commande, tous les pouvoirs imaginables, excepté ce seul pouvoir par lequel on agit bien, n'est-il pas vray qu'ils reconnoissent dans les justes la grace suffisante des Thomistes avec toutes les perfections que les Thomistes lui donnent? Or il est si vray que les Iansenistes recens sont dans ce sentiment, que l'Autheur de la defence des Propositions de la seconde colomne veut bien que tout le monde sçache, *qu'excepté ce seul pouvoir par lequel on agit bien*, & qui nous est donné par la vertu de la grace efficace qui nous fait agir, *ils accordent aux justes destituez de la grace efficace tous les autres pouvoirs imaginables, de quelque nom qu'on les apelle; pourveu que l'on explique clairement ces mots, & que l'on ne donne pas lieu de les prendre au sens de Molina.*

Art. 3. pag. 16.

Ie responds en premier lieu que s'il estoit permis de raisonner de la sorte, on pourroit soûtenir que les aveugles ont des forces suffisantes pour voir, les sourds pour entendre, & les müets pour parler; parce qu'excepté ce seul pouvoir par lequel les yeux voyẽt, les oreilles entendent, & la langue parle, on peut accorder aux aveugles, aux sourds, & aux müets tous les autres pouvoirs imaginables de quelque nom qu'on les appelle.

Ie réponds en second lieu que selon Iansenius, le pouvoir de faire le bien qui est donné à la volonté par le secours de la grace efficace qu'il defend, est d'une telle nature, *que quand on demande si la volonté peut faire le bien sans le secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, c'est comme si l'on demandoit si un aueugle peut voir, un sourd entendre, & un homme qui a les iambes cassées peut marcher, sans étre auparavant gueris de leurs infirmités par la vertu de quelque puissant remede.* Or comme il est tres-faux qu'un aveugle ait des forces suffisantes pour voir, & un sourd pour entendre: encore qu'on leur accorde tous les autres pouvoirs imaginables, excepté le seul pouvoir par lequel on voit & on entend; De méme

Ianf. lib. 2. de grat. c. 3.

il est tres-faux de dire selon les principes de Iansenius, que la volonté du juste à des forces suffisantes pour agir, quand elle n'a pas ce pouvoir par lequel elle agit, & qui luy est communiqué selon Iansenius par la grace efficace.

Et il est certain que dés-là qu'on dit que la volonté destituée du secours de la grace medicinale, n'a pas le pouvoir par lequel elle veut & fait le bien, on dit qu'elle n'a pas la grace suffisante pour vouloir le bien & pour le faire ; puisque selon les Thomistes c'est la grace suffisante qui donne à la volonté tout le pouvoir requis pour agir : & que la grace predeterminante n'est requise que pour appliquer ce pouvoir à l'action.

C'est pourquoy de quelque maniere que ces nouveaux Iansenistes s'expliquent, pour nous faire comprendre qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes; ils ne le persuaderont jamais aux personnes intelligentes, s'ils ne declarent distinctement qu'ils admettent dans cét état de corruption vne grace actuelle & interieure, qui donne à la volonté toute la force, toute la vertu,& tout le pouvoir requis pour agir, laquelle neantmoins ne lui donne pas l'action : & si en suite de cette declaration ils ne renoncent de bonne foy à tout ce que Iansenius a dit dans son Augustin, & que ses premiers disciples ont avancé dans leurs écrits contre ce dogme tres-Catholique, que dans l'état de la nature corrompuë il y a des graces veritablement, & proprement suffisantes, lesquelles neantmoins n'ont pas l'effet, à l'égard duquel elles sont suffisantes.

CHAPITRE IX.

Où l'on fait voir qu'il n'est pas vray que Iansenius enseigne dans son Augustin que la liberté d'indifference est requise dans cét état pour meriter & demeriter.

APRES avoir exposé le sentiment de Iansenius, & de ses disciples, sur le sujet de la grace suffisante, il s'agit de faire voir quelle est la doctrine de ce Prelat touchant la liberté requise dans cét état de corruption pour meriter & demeriter par nos actions.

S'il en faut croire à Denys Raimond, Iansenius est si éloigné de soûtenir dans son Augustin la troisiéme Proposition condamnée par le S. Siege, que tout au contraire il enseigne formellement que *dans l'état de la nature corrompüe pour meriter & demeriter, il ne suffit pas d'étre exempt de contrainte avec le iugement de la raison, mais de plus qu'il faut agir sans necessité & avec indifference.* Et ce qui est tres-considerable, ce Licentié adjoûte que *c'est ce qu'il entreprend de prouver évidemment par les témoignages formels de ce Prelat.*

Mais il est bien à craindre qu'il ne promette beaucoup plus qu'il ne peut tenir; & il est vray qu'il s'y prend d'une maniere si peu iudicieuse, que de tous les témoignages qu'il rapporte de Iansenius, il n'y en a pas un, d'où l'on puisse conclurre avec quelque apparence de raison, que ce Prelat estime que la liberté qui est opposée à la contrainte ne suffit pas, & que la liberté d'indifference

difference eſt requiſe pour meriter & demeriter dans cét état de corruption.

Premierement ce Licentié allegue la réponſe que Ianſenius donne à une objection qu'il ſe propoſe dans le chapitre 34. du livre 6. de la grace du Sauveur, ou ce Prelat declare qu'il *y a une tres-grande difference entre l'acte libre, & l'état de la liberté*, & que les choſes qui ſe trouvent, ou qui ſont méme requiſes pour un état de liberté, ne doivent pas étre appliquées à un autre état, *nec vllo pacto quæ in uno ſtatu libertatis adſunt, aut etiam requiſita ſunt, ad alterum extendenda ſunt.*

Ie reconnois que ces paroles ſe trouvent dans le chapitre que Denys Raymond a cité; mais je lui declare en méme temps, que je ne puis comprendre à quel propos il les a marquées en gros charactere dans ſon éclairciſſement; Car s'il pretend conclurre *evidemment*, ainſi qu'il s'eſt engagé, que Ianſenius ſoûtient que la liberté qui eſt opposée à la contrainte avec le jugement de la raiſon ne ſuffit pas pour meriter & demeriter dans cét état, parce que ce Prelat dit *qu'il y a une grande difference entre l'acte libre & l'état de liberté, & que les choſes qui ſe trouvent, ou qui ſont méme requiſes pour un état de liberté, ne doivent pas étre appliquées à un autre*; je lui ſoûtiens que cette evidence eſt ſi obſcure, & ſi peu connuë des perſonnes intelligentes, qu'il n'y a point d'homme de bon ſens qui ne ſoit ſurpris de voir qu'un Ianſeniſte qui prend la qualité de Licentié en Theologie, raiſonne ſi mal, qu'ayant entrepris de prouver que Ianſenius enſeigne que la liberté qui eſt opposée à la contrainte ne ſuffit pas dans cét état pour meriter & demeriter, il rapporte des paroles de ce Prelat, qui n'ont pas plus de liaiſon avec cette verité, qu'elles en ont avec l'erreur qui lui eſt opposée.

Si j'avois entrepris de faire voir que Ianſenius ſoûtient que la liberté qui eſt opposée à la contrainte, &

qui est éclairée par le jugement de la raison, suffit pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, parce que ce Prelat dit dans son Augustin *qu'il y a une tres-grande difference entre l'acte libre & l'état de liberté, & que les choses qui se trouvent, ou qui sont méme requises pour un état de liberté, ne doivent pas étre appliquées à un autre:* je croy que les Iansenistes diroient que j'ay perdu l'esprit, & que je ne suis plus raisonnable; & ils le diroient avec quelque apparence de raison, parce que ces paroles de Iansenius n'ayant aucune liaison avec la conclusion que j'en aurois tirée, ils auroient sujet de me reprocher que je ne sçay ce que je dis.

Cependant il est visible que ces mémes paroles de Iansenius n'ont pas plus de rapport avec la conclusion que Denys Raimond a entrepris d'en tirer; Et quelques *distinguo* qu'il employe pour couvrir la foiblesse de son raisonnement, il ne prouvera jamais qu'un Autheur soûtient dans un livre que la liberté qui exempte de la contrainte ne suffit pas pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, parce que dans ce livre il dit *qu'il y a de la difference entre l'essence de la liberté & l'état de la liberté, & qu'on ne doit pas rapporter à un état de liberté ce qui se trouve, ou méme qui est requis pour un autre.*

Il est vray que dans le méme endroit Iansenius ajoûte qu'il *confesse volontiers avec l'Ecriture sainte, avec Saint Augustin, & les autres Peres, que la liberté des hommes voyageurs n'est pas seulement exempte de la contrainte, mais aussi de la necessité immuable & volontaire, & qu'elle est indifferente pour agir & ne pas agir, pour le bien & pour le mal, quoy que cette indifference ne soit pas absolument de l'essence du libre arbitre.*

Mais il faut confesser que ces paroles ne prouvent point ce que Denys Raimond s'est engagé de *prouver evidemment par des témoignages formels de Iansenius:* Car il ne s'agit pas de montrer que ce Prelat reconnoit que

la liberté des hommes voyageurs n'est pas seulement exempte de contrainte, mais aussi qu'elle est indifferente pour le bien & pour le mal; mais il s'agit de faire voir que Iansenius pretend que cette indifference qu'il admet dans la liberté des hommes voyageurs, est requise dans cét état de corruption pour meriter & demeriter.

C'est ce que Denys Raimond ne sçauroit prouver par ce témoignage de Iansenius; parce qu'il se peut faire qu'il admette cette sorte d'indifference dans l'homme voyageur, & qu'il nie neantmoins qu'elle soit requise pour le merite & le demerite: Et pour en cōvaincre Denys Raimond par un exemple tres-manifeste; n'est-il pas vray que dans le méme endroit Iansenius declare que la liberté des hommes voyageurs n'est pas seulement indifferente pour agir & n'agir pas, mais aussi pour faire le bien & le mal? Cependant Iansenius n'a jamais dit que la liberté de contrarieté, qui consiste dans la puissance de faire le bien ou le mal, soit requise dans cét état, afin qu'un homme merite par une action bonne, ou qu'il demerite en faisant une action mauvaise: puis qu'au contraire il est constant que dans le livre quatriéme de l'état de la nature décheuë il entreprend d'établir une doctrine toute opposée.

C'est donc mal à propos & sans fondement que Denys Raimond entreprend de conclurre que Iansenius estime que la liberté qui exempte de la contrainte, ne suffit pas pour meriter & demeriter dans cét état, parceque ce Prelat reconnoit que l'indifference pour agir & n'agir point se trouve dans la volonté de l'homme dans cét état; puis qu'il se peut faire qu'il admette dans l'homme voyageur la liberté de contradiction, de méme que la liberté de contrarieté, quoy qu'il estime que ces deux especes de liberté ne sont nullement requises dans cét état pour meriter & demeriter.

Le second témoignage de Iansenius que Denys Rai-

mond rapporte, eſt pris du chapitre 36. du méme livre, où ce Prelat répondant à la Bulle de Pie V & Gregoire XIII. qui condamnent cette propoſition, que la ſeule contrainte eſt opposée à la liberté naturelle de l'homme, *ſola violentia repugnat libertati hominis naturali*, dit qu'il eſt ſans doute qu'afin qu'une action ſoit libre, il ne ſuffit pas qu'elle ſoit volontaire & exempte de contrainte, & qu'il eſt requis quelqu'autre choſe; *amplius ergo ſine dubio requiritur, quàm eſſe voluntarium, & ſine violentia, ut ſit liberum.*

Mais Denys Raimond ſupprime par un artifice damnable ce que Ianſenius requiert en cét endroit outre l'exemption de violence, afin qu'une action ſoit libre. Car Ianſenius ne dit pas qu'outre l'exemption de contrainte, il faut que l'action que l'on fait ſoit exempte de la neceſſité; mais il dit qu'il eſt requis qu'on faſſe cette action avec une pleine connoiſſance de ce que l'on fait, *cum plena rationis advertentia: Et qu'ainſi les mouvemens indeliberez de la concupiſcence ne ſont point libres, quoy qu'ils ſoient volontaires, parce que*, dit Ianſenius, *il leur manque ce qui eſt de plus important*; ſçavoir, *qu'ils ne ſont pas en la puiſſance de l'homme, & qu'ils s'elevent en nous ſans le iugement de la raiſon; ce qui repugne eſſentiellement à la liberté. Deeſt quippe illis quod eſt præcipuum, quia non ſunt in hominis poteſtate, non ſumus eorum domini, fiunt ſine plena rationis advertentia: quæ omnia eſſentialiter repugnant libertati.*

Et c'eſt ce qui montre evidemment que ce témoignage de Ianſenius non ſeulement ne ſert de rien pour prouver que ſelon ce Prelat l'indifference eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter; mais qu'il ne prouve pas méme qu'elle ſoit requiſe pour la liberté d'une action: puis que Ianſenius ne demande autre choſe, ſinon que l'action que l'on fait ſoit volontaire, & éclairée par le jugement de la raiſon.

Quant à ce que Ianſenius ajoûte ſur la fin du méme chapitre, qu'encore que ſelon les principes de S. Auguſtin l'indifference de contrarieté & de contradiction ne ſoit pas requiſe, afin que les actions des hommes ſoient libres; *il reconnoit neantmoins qu'on les fait maintenant non ſeulement ſans contrainte, mais auſsi avec quelque indifference de contradiction, & méme de contrarieté*: cela fait bien voir que Ianſenius avoue que les hommes agiſſent maintenant avec quelque ſorte d indifference: mais cela ne prouve nullement ce que Denys Raimond avoit entrepris de montrer *evidemment*, que cette indifference ſoit requiſe pour meriter & demeriter.

Le troiſiéme paſſage que Denys Raymond allegue, eſt pris du chapitre 20. du livre huitiéme de la grace du Sauveur, ou Ianſenius declare *que dans tout le cours de cette vie le libre arbitre de l'homme ſoit dans l'infidelité & avant la grace, ſoit dans la grace, a toûiours l'indifference de contrarieté pour le bien, & pour le mal.*

Mais qui ne voit que ce n'eſt pas le poinct dont il eſt queſtion. Il ne s'agit point de montrer que Ianſenius admet dans l'homme voyageur une ſorte d'indifference de contrarieté pour le bien, & pour le mal; mais il s'agit de prouver evidemment que Ianſenius enſeigne que cette indifference de contrarieté pour le bien & pour le mal, eſt requiſe dans cét état pour meriter & demeriter; c'eſt ce que Ianſenius ne dit point dans cét endroit; & il eſt ſi éloigné de le dire, qu'il ne veut pas méme que cette ſorte d'indifference ſoit neceſſaire, afin que les actions des hommes ſoient vrayement libres.

Denys Raimond n'eſt nullement ſatisfait de cette reponſe que le P. Annat avoit donnée, & il pretend que le P. Annat répond mal à ce témoignage de Ianſenius. Car, dit ce Licentié, *puiſque Ianſenius enſeigne dans ce chapitre, que l'indifference & le pouvoir d'obſerver, ou de ne pas obſerver le Commandement, eſt requis à cét état de*

liberté, n'enseigne-il pas que dans les actions meritoires & demeritoires, non seulement nous avons une autre liberté que celle qui est exempte de la contrainte; mais de plus qu'une autre liberté est requise & necessaire.

C'est toute la conviction que Denys Raimond a pû tirer des trois témoignages de Iansenius qu'il a rapportez ; & sur lesquels il a entrepris *de prouver evidemment que Iansenius enseigne que la liberté d'indifference est requise dans cét état pour meriter & demeriter.*

Mais est-il bien possible qu'il ne s'apperçoive pas luiméme de son illusion, & qu'il ne connoisse pas que son raisonnement est si foible & si mal concerté, que s'il n'avoit pris la qualité de Licentié en Theologie, on auroit de la peine à croire qu'un simple Theologien l'eut proposé?

Iansenius, dit-il, *enseigne dans ce chapitre* (c'est le 20. du livre 8. de la grace du Sauveur) *que l'indifference & le pouvoir d'observer ou de ne pas observer le commandement, est requise à cét état de liberté.* Ie réponds en premier lieu, qu'il n'est pas vray que Iansenius enseigne dans ce chapitre que l'indifference de contrarieté pour le bien & pour le mal, dont il parle en termes formels, soit requise à cét état de liberte, & qu'il dit seulement qu'elle se trouve dans l'homme dans tout le cours de sa vie.

Ie réponds en second lieu, qu'encore que Iansenius accorde dans un autre chapitre que cette sorte d'indifference se trouve, & méme qu'elle est requise pour l'état de la liberté de l'homme voyageur, il ne dit pas neantmoins qu'elle est requise ou necessaire dans cét état, afin que l'homme soit vrayement libre ; puis qu'au contraire il soûtient que cette indifference n'est nullement de l'essence de la liberté, qui comprend seulement la faculté d'agir sans contrainte avec le jugement de la raison : d'où il suit, qu'encore que dans l'état de voyageur l'homme n'eût point cette sorte d'indifference, il

ne laisseroit pas d'agir librement, pourveu qu'il agît sans contrainte, & avec le jugement de la raison.

Or si selon Iansenius cette indifference n'est point requise, afin que l'homme voyageur soit libre dans ses actions, mais seulement à raison de l'état de mutabilité dans lequel il se trouve, pouvant passer du bien au mal, & du mal au bien dans tout le cours de sa vie ; n'est-il pas manifeste que Denys Raimond ne sçauroit cõclurre des paroles de ce Prelat, que l'indifference de contrarieté, & de contradiction, est requise dans cét état pour le merite & le demerite.

Mais, dit ce Licencié, Iansenius soûtient *que dans les actions meritoires & demeritoires non seulement nous avons une autre liberté que celle qui exempte de la contrainte, mais de plus qu'une autre liberté est requise & necessaire.*

Ie réponds que si par ces paroles obscures & ambigües, Denys Raymond entend que Iansenius soûtient que pour faire des actions meritoires & demeritoires dans cét état, non seulement nous avons une autre liberté que celle qui nous exempte de la contrainte; mais aussi qu'vne autre liberté est requise pour cét effet ; c'est une pure invention de son esprit, & une consequence qui est si mal établie sur les témoignages de Iansenius qu'il allegue, qu'il n'y a qu'un homme qui a dessein de tromper, ou qui se veut tromper soy-méme, qui soit capable de l'avancer.

Si par ces paroles il entend que les hommes voyageurs qui font des actions meritoires & demeritoires, ont une autre liberté que celle qui exempte de la contrainte, quoy qu'elle ne soit pas necessaire pour faire que leurs actions soient libres & dignes de peine ou de recompense, & qu'elle soit seulement requise à cause de l'état de mutabilité où ils se trouvent pendant le cours de cette vie. On demeure d'accord que cette consequence est tres-bien fondée sur les témoignages

que Denys Raimond a rapportez, mais elle ne sert qu'à faire voir qu'il n'a peu prouver méme probablement, ce qu'il avoit entrepris *de prouver evidemment par les témoignages formels de Iansenius.*

CHAPITRE X.

Qu'il est certain que Iansenius soûtient, que la liberté qui exempte de la contrainte, avec le jugement de la raison, suffit dans cét état pour meriter & demeriter.

SI j'étois aussi mal fondé dans ma pretention, que Denys Raimond l'est dans la sienne, il est sans doute que ce Licentié auroit droit d'écrire & de publier qu'on attribuë à Iansenius une doctrine touchant la liberté requise pour meriter & demeriter, laquelle n'est point de lui, & qu'on ne trouve pas dans son Augustin. Mais les preuves qu'on emploïe pour montrer que ce Prelat soûtient que la liberté qui est opposée à la contrainte, & qui est éclairée par le jugement de la raison, suffit dans cét état pour le merite & le demerite, sont si fortes & si convainquantes, que j'ose dire que Denys Raymond méme, qui est un des plus empressez de tout le parti, seroit obligé de se rendre à leur evidence, s'il vouloit bien prendre la peine de les considerer sans passion, & avec un desir sincere de connoître la verité.

La premiere des preuves que je lui presente, est prise de la doctrine que lui-méme attribuë à Iansenius dans la premiere partie de son éclaircissement: car il reconnoit

noit que *Iansenius a tenu que pour agir librement*, *& pour meriter & demeriter dans un autre état de liberté que celui-cy, il ne seroit pas necessaire d'étre indifferent ; mais qu'il suffiroit d'étre exempt de contrainte, en supposant le iugement de la raison : ce qu'il prouve particulierement par le merite de Iesus-Christ : D'où il conclud que l'indifference n'est pas essentielle au merite & demerite generalement considerez, encore qu'elle se trouve toûiours dans les actions meritoires & demeritoires de cette vie.* Chap. 4. 3. poinct, p. 152. 153.

On n'a pas sujet de se plaindre que ce Licencié raisonne mal, quand il conclud que selon Iansenius la liberté d'indifference n'est pas essentielle au merite & au demerite generalement considerez : car si dans le sentiment de ce Prelat il se peut faire qu'un homme merite dans quelque état, quoy qu'il ne soit pas indifferent à faire, ou ne faire pas l'action meritoire, il est visible que l'indifference n'est pas de l'essence du merite & du demerite en general, de méme qu'elle n'est pas de l'essence de la liberté generalement considerée, s'il est vray qu'en quelque état on fait des actions librement, quoy qu'on ne soit pas indifferent à les faire, & à ne les point faire.

Il me semble neantmoins qu'à cette occasion je pourrois avec justice lui faire le méme reproche, que l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne fait injustement aux Iesuites, & lui dire *qu'il ne* Pag. 4. *fait iamais paroître quelque étincelle de sens commun, qu'il ne le vende bien cher ; & s'il se montre quelque-fois un peu raisonable, ce n'est que pour étre en suite deraisonnable avec plus d'excez.*

C'est ce qu'il fait bien voir dans le poinct dont il est icy question ; car aprés avoir reconnu que l'indifference n'est pas de l'essence du merite & du demerite generalement considerez, & qu'afin qu'une action soit meritoire ou demeritoire en general, il suffit qu'on la fasse sans

contrainte sous la conduite du jugement de la raison ; il ne laisse pas de soûtenir que pour meriter & demeriter dans cét ètat de corruption, la liberté d'indifference est necessaire, & que la liberté qui est exempte de contrainte & éclairée par la raison, ne suffit point. Or c'est ce qui chocque le sens commun, & qui fait juger *que s'il s'est montré un peu raisonnable, ce n'a été que pour étre ensuite déraisonnable avec plus d'excez.*

Car s'il est vray que selon Iansenius l'indifference n'est pas essentielle au merite & au demerite generalement considerez, & qu'il suffit pour le merite ou demerite d'une action, qu'elle soit exempte de contrainte, & éclairée par la raison ; ne voit-il pas qu'il s'ensuit evidemment, qu'encore que l'indifference de contrarieté & de contradiction ne se trouvât point dans l'état de la nature corrompuë, nos actions ne laisseroient pas d'étre meritoires & démeritoires, pourveu qu'on les fit sans contrainte, & sous la direction de la raison : puis qu'elles auroient tout ce qui est essentiel au merite & au demerite.

Si parlant de la liberté je raisonnois en cette maniere : selon la doctrine de Iansenius l'indifference de contrarieté & de contradiction n'est pas essentielle à la liberté generalement considérée : & s'il suffit pour agir librement, qu'on agisse sans contrainte sous la conduite de la raison : Donc selon ce principe de Iansenius, encore que la volonté de l'homme n'eût point d'indifference de contrarieté & de contradiction dans l'état de la nature corrompuë, elle ne laisseroit pas d'étre libre, & d'agir librement, pourveu qu'elle agît sans contrainte, & avec dependance de la raison.

Il est certain que les Iansenistes approuveroient ce raisonnement ; & ils en demeurent d'accord dans *l'explication de la question de fait touchant les cinq Propositions condamnées par les Papes*, disant que *s'il étoit posi-*

Pag. 51.

ble que l'indifference ne se trouvât point dans l'état de la nature corrompüe, & que la volonté y fût exempte de contrainte, quoy-que non de necessité : elle ne laisseroit pas d'être libre, encore qu'elle ne fut pas indifferente : puisque les bienheureux dans le Ciel, & les damnez dans l'Enfer, sont libres sans être indifferens, les uns étant determinez au bien, & les autres au mal.

D'où vient donc que ces faiseurs d'Eclaircissemens raisonnent si mal, qu'aprés avoir reconnu que l'indifference de contrarieté & de contradiction, n'est pas plus essentielle au merite & au demerite generalement considerez, qu'elle l'est à la liberté, ils refusent neantmoins d'admettre pour le merite & le demerite, ce qu'ils accordent à l'égard de la liberté ?

Quand-on raisonne de cette sorte, Iesus-Christ ne laissoit pas d'aymer son Pere tres-librement, encore qu'il ne fût pas indifferent à l'aymer ou à ne l'aymer point ; parce qu'il l'aimoit sans contrainte avec une pleine connoissance, ce qui suffit afin que cét amour fût vrayement libre; donc un homme ne laisseroit pas de faire librement une action dans l'état de la nature corrompüe, encore qu'il fût determiné à cette action, comme Iesus-Christ l'étoit à aymer son Pere, pourveu qu'il fit cette action sans contrainte, & avec le jugement de la raison. Les disciples de Iansenius avoüent que cette consequence est tres-juste & tres-conforme au sentiment de leur Maître.

Mais si par un semblable raisonnement on dit ; Iesus-Christ étant encore voyageur ne laissoit pas de meriter en aymant son Pere, quoy qu'il ne fût pas indifferent à ne le pas aymer, parce qu'il l'aymoit sans contrainte, & sous la conduite de la raison, ce qui suffit pour l'essence du merite & du demerite; donc un autre homme ne laisseroit pas de meriter ou demeriter dans l'état de la nature corrompuë, faisant une action, quoy qu'il ne fût

pas indifferent à ne le point faire, pourveu qu'il la fist sans contrainte avec le jugement de la raison, puis que cette action auroit tout ce qui est essentiel au merite & au demerite.

Alors ces Inconnus se voyant poussez plus avant qu'ils ne voudroient, changent de langage, & nient à l'égard du merite & du demerite, la consequence qu'ils admettent à l'égard de la liberté, quoy-que dans leurs principes l'indifference de contrarieté & de contradiction ne soit pas plus essentielle au merite & au demerite, qu'elle l'est à la liberté. Et sans mentir c'est une chose bien surprenante, de voir que ces defenseurs de Iansenius soient si mal instruits de la doctrine de leur Maître, qu'ils ne font point de difficulté de rejetter une conclusion, que lui-méme avance dans son Augustin, comme une consequence qui suit necessairement des principes de S. Augustin.

Car aprés avoir dit dans le ch. 24. du livre 4. de l'état de la nature décheue, que S. Augustin ne demande rien autre chose dans les infideles, qu'une liberté qui soit exempte de contrainte & éclairée par la raison, pour les rendre coûpables dans leurs crimes; ce Prelat conclud: Ainsi donc dans l'état où nous sommes quand l'amour pervers de nous méme, dans lequel la creature raisonnable s'est engagée en renonçant à l'amour de Dieu, seroit necessaire, non seulement quant à la necessité de specification, comme il est maintenant dans les infideles, mais aussi quant à la necessité d'exercice, de méme que l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu; neantmoins selon la pensée de S. Augustin, il ne laisseroit pas d'étre libre de la liberté requise afin que cét amour rende l'homme coûpable devant Dieu, & digne de peine; car c'est de cette liberté dont il est question dans ce chapitre. *Sic ergo & hic, etiamsi ille perversus amor sui, in quem ex Dei dilectione creatura rationalis lapsa est, non so-*

Lib. 4. de Statu nat. lapsæ, c. 24

lum specificatione, ut nunc est, sed etiam exercitio, quemadmodum amor beatificus, esset necessarius, non tamen ex Augustini mente desineret esse liber.

Sur ces paroles de Iansenius on peut raisonner en cette maniere. On ne peut declarer en termes plus clairs & plus formels que l'indifference de contrarieté & de contradiction n'est pas requise pour pecher & demeriter dans l'état de la nature corrompuë, qu'en disant que dans l'état où nous vivons un homme ne laisseroit pas d'étre libre, & de pecher, encore qu'il n eût aucune indifference de contrarieté & de contradiction, & que son action fût aussi necessaire que l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu : dans les paroles que j'ay rapportées Iansenius soûtient que dans l'état où nous vivons l'amour dereglé de nous mémes ne laisseroit pas d'étre libre, & peché, quoy qu'il fût aussi necessaire quant à la necessité de specification & d'exercice, que l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu : il est donc manifeste que Iansenius reconnoit que dans l'état de la nature corrompuë l'indifference de contrarieté & de contradiction n'est pas requise afin qu'une action soit libre, mauvaise, & digne de peine.

Or si l'indifference n'est pas necessaire dans cét état pour pecher & demeriter, il s'ensuit qu'elle n'est point requise pour faire une action bonne, & meriter en la faisant : puis que selon Iansenius dans le méme chapitre, ce que l'on dit à l'égard du demerite, on le doit dire pareillement du merite : *peccati enim, & boni operis, quantum ad vituperium, & laudem, ipsamque adeo arbitrii libertatem attinet, par est ratio.*

Il y a quatre ans que j'ay proposé cét argument aux Iansenistes, & ils n'en disconviennent pas dans la refutation qu'ils ont faite de la Relation que j'ay donnée au public sur le sujet de nos Conferences; mais l'Autheur de cette refutation, au lieu de répondre à mon ar-

gument, se contente de me renvoyer à Denys Raimond, disant que ces paroles, *ut nunc est*, ruïnent toutes les consequences que j'ay voulu tirer de ce passage de Iansenius, comme Denys Raimond l'a fait voir invinciblement, part. 1. c. 4. art. 4. 5.

Il est vray que Denys Raimond veut éluder les consequences qu'on tire de ce passage, disant que Iansenius *ne parle pas en ce passage de l'état de la liberté qui se trouve dans les actions de cette vie, puis qu'il parle d'un amour pervers de soy-méme, qui seroit necessaire, non seulement en general, comme il est presentement*, ut nunc est, *mais aussi quant à l'exercice, comme est l'amour des Bien-heureux.*

Mais il n'est pas icy question si Iansenius parle de l'état de la liberté qui se trouve maintenant dans les actions de cette vie : il s'agit de sçavoir si Iansenius dit dans ce passage, qu'encore que dans l'état ou nous sommes, *sic ergo & hic*, l'amour pervers de nous-méme fût aussi necessaire, comme est l'amour que les Bien-heureux ont pour Dieu ; il ne laisseroit pas d'étre libre d'une liberté qui suffit pour rendre l'homme coupable : les paroles de Iansenius sont si formelles sur ce sujet, que personne n'en peut doûter.

Il reste donc de sçavoir si la consequence que j'en ay tirée est bonne, quand j'ay dit qu'il s'ensuivoit de là que selon Iansenius l'indifference de contrarieté & de contradiction, n'est pas necessaire pour pecher & demeriter dans cét état de corruption, quoy qu'elle se trouve effectivement dans la volonté : Denys Raimond n'en dit pas un mot dans l'Article 4. & 5. du chapitre quatriéme de son éclaircissement ; & cependant si nous en croyons à l'Autheur de la refutation de ma Relation, ce Licencié *a fait voir invinciblement que le seul mot*, vt nunc est, *rüine toutes les consequences que i'ay voulu tirer de ce paßage de Iansenius.* Mais c'est une conduite qui est

particuliere aux Ianſeniſtes,quand ils ne peuvent répondre à une objection que leurs adverſaires leur propoſent, de publier hardiment qu'ils y ont répondu invinciblement dans un autre écrit : quoy qu'il arrive aſſez ſouvent que dans cét écrit ils n'en ont pas ſeulement parlé.

La ſeconde raiſon qui montre tres-clairement que ſelon la doctrine de Ianſenius la ſeule liberté qui eſt opposée à la contrainte avec le jugement de la raiſon ſuffit pour le merite & le demerite dans l'état de la nature corrompuë, eſt fondée ſur ce qu'il n'y a point de Saint Pere, ni de Theologien dans l'Egliſe, qui demande d'autre liberté pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompuë, que celle qui fait que l'action que nous faiſons eſt en nôtre pouvoir, & que nous en ſommes vrayement les maîtres. C'eſt ce que S. Thomas enſeigne dans l'art. 6. de la queſtion de la grace de Ieſus Chriſt, où il dit qu'il y a deux choſes qui ſont neceſſaires pour meriter, l'état de celui qui merite & la faculté de meriter. Quant à la faculté de meriter, elle eſt requiſe, dit ce S. Docteur, du côté de la nature ; parce que pour meriter par l'action que nous faiſons, il faut que nous en ſoyons les maîtres ; car c'eſt alors ſeulement que nous pouvons donner nôtre action comme le prix de la recompenſe que nous attendons. *Facultas verò merendi requiritur ex parte naturæ, quia per actum proprium quis mereri non poteſt, niſi ſit dominus ſui actus ; ſic enim ſuum actum quaſi pretium pro præmio dare poteſt.* In quæſt. diſput.

Or il n'y a rien que Ianſenius defende plus conſtamment dans ſon Auguſtin, & qu'il établiſſe avec plus de ſoin, que cette erreur, que l'action que nous faiſons eſt en nôtre pouvoir, & que nous en ſommes vrayement les maîtres, quand nous la faiſons ſans contrainte, & avec une pleine deliberation, quoy que nous la faſſions neceſſairement, n'y ayant point d'autre neceſſité qui

nous prive du domaine de nos actions, que la seule contrainte, qui nous fait agir, quoy que nous ne voulions point. Il ne faut que lire les chapitres 4. 5. 6. 7. du livre 6. de la grace du Sauveur, pour être convaincu que le but unique que Iansenius s'est proposé dans ce livre, est de montrer qu'une action nous est parfaitement libre, dés qu'elle est en nôtre pouvoir; & que nous en sommes les maitres, dés-là que nous la faisons sans contrainte avec dependence du jugement de la raison.

Il est donc indubitable que selon les principes de Iansenius, pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe la liberté d'indifference n'est pas requise, & qu'il suffit qu'on agisse sans contrainte, supposant toûjours le jugement de la raison.

Ie ne sçay ce que les Iansenistes pourront répondre à cette raison; mais je sçay bien qu'ils auront de la peine à inventer quelque *distinguo*, qui en puisse éluder la force parmi les personnes intelligentes.

Ie prends la troisiéme preuve du chapitre 24. du livre 4. de l'état de la nature décheuë, où Iansenius se propose cette objection: s'il y a des hommes qui se trouvent en cette vie dans un état si deplorable, qu'ils sont necessitez de pecher dans toutes leurs actions, c'est en vain qu'on leur commande, & qu'on les exhorte à eviter le mal, & c'est injustement qu'on les blâme & qu'on les condamne, quand il ne l'evitent point, & ne font pas le bien qui leur est commandé. *Si aliquod hominum genus, aut status sublatâ bene faciendi libertate, peccandi necessitate premitur, frustra iubemus & hortamur eos à peccatis abstinere, immeritò obiurgamus & vituperamus eos si non abstinuerint. Sed ex disciplinæ Christianæ regula certum est stimulos istos rectè cuivis hominum generi admoveri: falsum est igitur quenquam vel ante, vel post fidem peccandi necessitate teneri.*

Qu'est-ce que ce Prelat répond à cette objection? Premierement

Premièrement il dit que la necessité de pecher qui se trouve dans les payens & les infideles, ne leur ôte point l'indifference d'exercice, qui consiste au pouvoir de faire & de ne pas faire l'action que l'on fait: parce qu'encore qu'un infidele ne puisse pas s'abstenir de l'action mauvaise en faisant une action bonne; il est neantmoins en sa puissance de l'eviter, en s'appliquant à une autre action mauvaise; ce qui suffit méme au sentiment des Scholastiques pour le merite & le demerite, pour la loüange & le blâme d'une action.

Secondement il ajoûte que pour dire le vray, quoy que S. Augustin accorderoit facilement tout ce qu'il vient de dire, il est certain neantmoins qu'il ne s'est jamais engagé dans ces difficultez, quand il a été question de faire voir que les infideles ne manquent point de la Liberté, qui est requise pour pecher & pour étre dignes de blâme. Car soit que cette liberté d'exercice se trouve, ou ne se trouve point dans ceux qui pechent, ce Docteur ne s'en met nullement en peine: mais il lui suffit que le pecheur se porte au mal avec connoissance & avec un parfait consentement, soit qu'il puisse, ou ne puisse point se délivrer de la necessité d'aimer mal. *Sed ut verum fatear, quamvis hæc omnia vera esse Augustinus facilè concederet, nunquam tamen ad inveniendam demonstrandamque arbitrii libertatem in peccantibus, in has angustias sese conjecit: nam sive talis peccandi libertas adsit, sive non adsit eam Augustinus nihil omnino curat, sed ei abunde satis est, quòd peccator sciens & prudens plenâ voluntate feratur in malum, sive ab ista diligendi mali necessitate se expedire possit, sive non possit.*

On voit evidemment par ces paroles que selon la pensée de Jansenius, quoy que l'indifference d'exercice se trouve dans les payens & les infideles quand ils pechent, S. Augustin neantmoins estime qu'elle n'est nullement necessaire afin que ceux qui pechent, le fassent

librement & avec demerite.

Et il est certain que Iansenius ne le pouvoit exprimer plus clairement, qu'en disant que ce saint Docteur ne s'est jamais servi de cette liberté d'exercice pour répondre à l'objection des Pelagiens, qu'il ne s'est jamais mis en peine de cette sorte de liberté, soit qu'elle se trouve ou ne se trouve point dans ceux qui pechent, & qu'il lui suffit que le pecheur se porte volontairement au mal, & avec connoissance, soit qu'il puisse, ou ne puisse pas s'en abstenir.

Or si selon Iansenius l'indifference d'exercice, & méme de specification étoit necessaire dans l'état de la nature corrompüe pour meriter & demeriter; il s'ensuivroit que S. Augustin auroit mal répondu à l'objection des Pelagiens, ne s'étant pas servi de la liberté d'indifference, & s'étant contenté de la seule liberté qui est opposée à la contrainte pour expliquer comment les infideles sont coûpables, & dignes de peine, quand ils ne font pas ce que Dieu leur commande.

Et parce qu'il n'est pas croyable que Iansenius voulut bien faire cette injure à S. Augustin, aprés la profession publique qu'il a faite de vouloir suivre ses sentimens, il faut conclurre que Iansenius soûtient sous le nom de S. Augustin, que l'indifference de specification, & d'exercice n'est nullement necessaire aux hommes pour pecher dans l'état de la nature corrompuë, & qu'il suffit, qu'ils fassent le mal sans contrainte, & avec une pleine deliberation, soit qu'ils puissent, ou ne puissent pas s'abstenir du mal qu'ils font, *Satis est quod peccator sciens, & prudens plenâ voluntate feratur in malum, sive ab ista diligendi mali necessitate se expedire possit, sive non possit.*

I'ajoûte pour une quatriéme preuve qu'il est si vray que Iansenius estime que la liberté qui nous exempte de la contrainte suffit pour pecher, & demeriter dans l'é-

tat de la nature corrompüe, qu'il reconnoit méme qu'il n'y peut avoir d'autre état, dans lequel l'homme puisse étre coûpable de peché avec la seule liberté qui est opposée à la contrainte.

Car selon la doctrine de ce Prelat, l'homme ne peut étre que dans l'un de deux états; dans l'état d'innocence, qu'il appelle l'état de la nature parfaite & innocente; ou dans l'état de peché, qu'il appelle l'état de la nature corrompuë. Si l'on considere l'homme dans l'état de la nature innocente, Iansenius soûtient aprés S. Augustin, qu'il ne seroit pas coûpable ne faisant pas ce que Dieu lui commande, s'il n'étoit pas en sa puissance d'accomplir le commandement de Dieu, & s'il étoit dans la necessité de pecher, *non sua culpa cecidißet.*

Mais si l'on considere l'homme dans l'état de la nature corrompuë, Iansenius pretend que si dans cét état l'homme s'abstient volontairement & avec connoissance de faire une action bonne que Dieu lui commande, il est coûpable & digne de peine, encore qu'il ne soit pas en son pouvoir de faire l'action commandée, parce qu'alors ce defaut de pouvoir est un effet du premier peché, & non de l'institution de la nature. *Quod si talis defectus adiutorii homini aut Angelo non ex institutione naturæ, sed ex aliqua culpa contingeret, profectò tunc Augustinus actum inde secuturum non solùm liberum, sed & culpabilem esse poße fateretur.* Lib. 3. de grat. c. 15. §. Respondetur.

C'est donc, selon Iansenius, dans le seul état de la nature corrompüe que la liberté qui est opposée à la contrainte accompagnée du jugement de la raison suffit pour pecher & demeriter; & parce que dans les principes du méme Prelat la liberté qui suffit pour demeriter, suffit aussi pour meriter, il s'ensuit que selon Iansenius la liberté qui est opposée à la contrainte, & qui est éclairée par la raison, suffit pour meriter & demeriter dans l'état de la nature corrompüe.

Voici vne cinquiéme preuve qui est indubitable dans les principes de Iansenius. Quand dans l'état où nous vivons les hommes ne font pas une action bonne & surnaturelle que Dieu leur commande, il est sans doute, & Iansenius en demeure d'accord, qu'ils sont coûpables de peché ; & dignes de peine ; puis que le precepte affirmatif par lequel Dieu nous commande de faire une bonne action, n'oblige pas moins que le precepte negatif par lequel il nous defend de faire une action mauvaise. Et quand au contraire les hommes font quelque action sainte & vertueuse, comme seroit un acte d'amour de Dieu, un acte d'esperance, ou de contrition, Iansenius reconnoit que s'ils sont justes, ils meritent quelque recompense devant Dieu.

Il est constant neantmoins dans les principes de Iansenius, que les uns & les autres manquent de la liberté qui est opposée à la simple necessité, & qu'ils n'en ont point d'autre que celle qui est opposée à la contrainte, & qui est éclairée par le jugement de la raison.

Car en premier lieu ceux qui ne font pas vne action bonne que Dieu leur commande, sont dans l'impuissance de la faire, & dans la necessité de s'en abstenir ; puis que les uns, comme les infideles. manquent de tous les principes requis pour faire le bien, n'ayant ni foy, ni charité habituelle, ni grace actuelle, pour accomplir ce qui est commandé ; les autres qui ont la foy, & qui méme sont justes, manquent du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui nous fait vouloir & agir, & sans laquelle, comme i'ay fait voir, il est autant impossible à un homme de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher. Car si cette grace ne leur manquoit point, il est indubitable selon Iansenius, qu'ils accompliroient ce qui leur est commandé, puis qu'elle fait invinciblement que la volonté veut & opere. De

ſorte que s'ils ſont coûpables ne faiſant pas ce qui leur eſt commandé, c'eſt parce qu'ils l'omettent volontairement, & avec le jugement de la raiſon.

En ſecond lieu ceux qui font des actions ſaintes & vertueuſes dans cét état, ſont pareillement dans l'impuiſſance de s'en abſtenir, & dans la neceſſité de les faire. Car quand ils font ces actions, ils ſont aſſiſtez du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui leur donne tout enſemble le pouvoir & l'action. Or cette grace eſt d'une telle nature ſelon Ianſenius, qu'il n'y a point de libre arbitre qui puiſſe empécher qu'elle n'ait ſon effet, *ut non ſit liberum arbitrium quod poſsit eius influxum in opus impedire*. Qu'il n'eſt pas au pouvoir de la volonté, de la rejetter, ou de la ſuivre ſi elle veut; mais elle fait invinciblement que la volonté veut & opere, *Nullo modo in voluntatis relinquitur arbitrio, ut eam deſerat, aut arripiat ſi voluerit, ſed eſt illa poſtrema gratia, quæ invictiſsimè facit, ut velit, & à voluntate non deſeratur.*

Lib. 2, de grat. c. 14.

Lib. 2. de grat. cap. 4.

Il eſt donc manifeſte qu'étant prevenus de cette grace, ils ſont dans l'impuiſſance de s'abſtenir de la bonne action, & dans la neceſſité de la faire; Car s'il étoit en leur pouvoir d'omettre l'action qu'ils font, il ſeroit en leur pouvoir d'empécher que cette grace n'eût ſon effet, & elle ne l'auroit pas invinciblement, ce qui ruïne entierement la doctrine de Ianſenius touchant la grace medicinale.

I'ajoûte que ſelon Ianſenius, afin qu'un homme accompliſſe ce que Dieu luy commande, il faut que la grace que Dieu lui donne pour l'accomplir, ſoit plus forte & plus ardente que le mouvement indeliberé de la concupiſcence qui le porte au mal, & le retire de l'amour du bien. Car ſi elle n'étoit plus forte, il ſeroit impoſſible qu'elle ne fut vaincüe par le mouvement de la cupidité, *Niſi maior fuerit quam terrena, fieri non poteſt*

Lib. 4. de grat. cap. 6.

quin propriæ voluntatis infirmitate vincatur. Que si la grace qui nous fait vouloir & agir, est plus forte & plus ardente que la cupidité, celui qui est prevenu de cette grace, est dans la necessité de lui obeïr, & d'executer ce qu'elle lui inspire: parceque comme Iansenius declare plusieurs fois dans le méme livre, *quod amplius delectat, secundum illud operemur necesse est*. Il est necessaire que la volonté agisse suivant ce qui lui plaist davantage.

Il est donc clair selon ces principes de Iansenius, que quand un homme fait une bonne action, il est dans l'impuissance de l'omettre, & dans la necessité de la faire. c'est pourquoy s'il merite quelque recompense par cette action, c'est parce qu'il la fait volontairement, & étant éclairé par la lumiere de la raison.

On me dira que Iansenius reconnoît dans la volonté de l'homme sous la grace, & devant la grace l'indifference de contrarieté, & de contradiction en quelque sens. *Agnovit Augustinus sub gratia, & ante gratiam indifferentiam contrarietatis & contradictionis quodam sensu* Et dans le méme chapitre ce Prelat declare que le libre arbitre de quelque grace forte, & efficace qu'il soit prevenu & determiné à faire le bien, peut non seulement ne le faire pas, mais aussi faire le mal. *Dicimus liberum arbitrium quantuncumque vehementi, atque efficaci gratiæ delectatione præventum atque determinatum ad faciendum bonum, adhuc tamen posse bonum non tantum non facere, sed etiam malum.*

Lib. 8 de grat. c. 2.

Mais je puis répondre à l'exemple de Denys Raimond, qu'il ne faut pas croire que Iansenius qui n'étoit pas destitué de sens, se contredise de cette sorte. *Non est fatuus Iansenius, & ego novi, contraria sibi loqui non potest*. C'est pourquoy quand il reconnoit dans la volonté de l'homme, sous la grace, & dans la grace, l'indifference de contrarieté & de contradiction; il n'entend par le mot d'indifference ce que les SS. Peres appellent

mobilité, ou *mutabilité*, qui se trouve dans les hommes pendant qu'ils sont en cette vie, parce qu'ils sont capables de bien & de mal, & ne peuvent perdre l'indifference qu'ils ont à l'égard de l'un & de l'autre, jusqu'à ce que la mort finissant leur voyage, les mette dans un état fixe & arrété, dans lequel ils ne seront plus capables d'avancer ni de reculer, ni d'aucun autre changement, & auquel ils demeureront immuablement & eternellement.

C'est ainsi que les Iansenistes méme expliquent cette sorte d'indifference que Iansenius admet dans les hommes voyageurs sous la grace & devant la grace. Or il est visible que cette sorte d'indifference n'empéche point que les infideles ne soient dans l'impuissance de faire le bien; & dans la necessité de faire mal en toutes leurs actions, & qu'il ne soit impossible aux fideles, & aux justes d'accomplir ce que Dieu leur commande, quand ils sont destituez de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui les fait agir. Cette méme indifference s'accorde tres-bien dans la volonté des fideles, & des justes avec la necessité de faire le bien, quand ils sont prevenus d'une grace medicinale qui les fait vouloir & agir. Et quoy que Calvin estime que l'homme fait necessairement le bien quand il est aidé du secours de la grace de Iesus-Christ, & qu'il fait necessairement le mal, quand il est destitué de ce secours; il ne laisse pas neantmoins de reconnoître que l'homme dans l'état de voyageur, est capable de bien & de mal, & qu'il fait bien en un temps, & mal en un autre, selon qu'il est poussé par le mouvement de la grace, ou par l'emportement de la passion.

L'explication de la question du fait, pag. 50.

C'est donc en vain que pour éluder la force de la preuve que j'ay alleguée, on oppose que Iansenius admet dans la volonté de l'homme aprés le peché une indifference de contrarieté & de contradiction; puis que

cette ſorte d'indifference qu'il reconnoit, n'eſt nullement contraire à la neceſſité d'agir; & qu'encore que la volonté ſoit dans un état de changement, cela n'empéche point qu'elle ne faſſe le bien & le mal neceſſairement, ſelon que la grace ſe trouve plus foible, ou plus forte que la cupidité.

Et quand il ſeroit vray que Ianſenius eût admis dans la volonté l'indifference de contrarieté, & de contradiction, qui eſt opposée à la neceſſité : on ne pourroit conclurre autre choſe de cette inconſtance de Ianſenius, ſinon qu'il ne s'accorde point avec ſoy-méme, & qu'il dètruit dans un endroit de ſon Auguſtin, ce qu'il s'efforce d'établir dans un autre.

Et pour ne laiſſer aux diſciples de ce Prelat aucun pretexte raiſonnable de conteſter ſur le mot d'indifference, on les prie de nous expliquer en quoy conſiſte cette indifference de contrarieté à l'égard du bien & du mal, que Ianſenius admet dans un infidele qui n'a ni foy, ni charité habituelle, ni aucune grace actuelle de Ieſus-Chriſt, ſans laquelle on ne peut faire aucun bien.

Ils ne peuvent pas nier que ſelon Ianſenius, aucun homme étant dans cét état ne ſoit tellement determiné au mal, qu'il ſoit dans l'impuiſſance de faire aucun bien, & dans la neceſſité de pecher dans toutes ſes actions: puis que ce Prelat declare en termes formels que la volonté de l'homme n'eſt pas libre de s'abſtenir de pecher quand elle eſt deſtituée du ſecours de la grace, & que de quelque part qu'elle ſe tourne, elle eſt pouſsée à pecher dans toutes ſes actions par une neceſsité ſi puiſſante, qu'elle eſt invincible à toutes les forces humaines.

Lib. 4. de ſtatu naturæ lapſæ, c. 18. *Arbitrium non eſt liberum à peccato abſtinere, antequam Chriſti gratiam recipiat, ſed quocumque ſe verterit, hîc & nunc in ſingulis actibus quadam humanis viribus inſolubili peccandi neceſsitate tenetur.*

Quelle eſt donc cette indifference à l'égard du bien, que

que Ianſenius admet dans les infideles qui ſont ſans foy, ſans charité & ſans grace? Eſt-ce que Ianſenius eſtime que les infideles étant en cét état ont plus de pouvoir de faire une bonne action, que les Bien-heureux n'en ont pour produire une action mauvaiſe? Mais c'eſt ce que Ianſenius n'a jamais dit, & qu'il n'a peu dire; puis que ſelon ſes maximes les infideles n'ont autre choſe à l'égard du bien, que la volonté qui eſt de ſoy capable de produire une bonne action, étant aidée du ſecours de la grace, qui lui manque dans cét état: Et cette méme capacité ſe trouve dans les Bien-heureux à l'égard du mal, leur volonté étant de ſoy capable de produire une action mauvaiſe, ſi elle y étoit pouſſée par un mouvement dereglé de la cupidité.

La ſeule difference qu'il y a entre les Bien-heureux à l'égard du mal, & les infideles à l'égard du bien, conſiſte en ce que le pouvoir qui ſe trouve dans les Bien-heureux eſt immuablement attaché au bien par la force d'une delectation celeſte ſi puiſſante, qu'il n'eſt pas en leur pouvoir d'empécher ſon effet, n'ayant point de cupidité contraire qui les porte au mal: Et au contraire le pouvoir des infideles n'eſt pas immuablement attaché au mal, parce que dans cét état ils peuvent recevoir le ſecours de la grace de Ieſus-Chriſt, lequel étant plus fort que le mouvement de la cupidité qui les tient captifs ſous la domination du peché les peut rendre victorieux de la cupidité, leur donnant le vouloir & l'action bonne.

Et c'eſt pour cette raiſon que Ianſenius dit que les infideles méme dans l'état de leur infidelité ſont indifferés pour le bien & pour le mal, parce qu'étant voyageurs, ils ſont dans un état de changement, & peuvent recevoir des graces qui les retirent du mal, & leur faſſent faire le bien. De là vient au contraire que les Bien-heureux ne ſont pas indifferens pour le bien & pour le mal,

parce qu'à raison de leur état ils sont immuablement attachez au bien, sans pouvoir jamais se porter au mal. Et ainsi toute l'indifference de contrarieté qui se trouve dans les infideles, ne consiste que dans la mutabilité de leur volonté, qui fait necessairement le bien; quand elle est aidée d'une grace plus forte que le mouvement de la concupiscence, & fait necessairement le mal quand la cupidite se trouve plus forte que la grace.

Denys Raimond ne peut souffrir cette expression, & soutient que c'est une calomnie que le P. Annat a forgée contre Iansenius; mais puisque Iansenius soutient formellement, & qu'il entreprend méme de prouver que les hommes qui sont destituez de tout secours de la grace de Iesus-Christ, sont dans une necessité invincible de pecher dans toutes leurs actions; Denys Raimond ne peut dire avec verité qu'on impose à son Maître, quand on soutient que selon ses principes les infideles ne sont pas indifferends à faire le mal & le bien, d'une indifference qui soit opposée à la necessité invincible de pecher en toutes leurs actions. Or si cette sorte d'indifference leur manque, il ne leur reste que la liberté qui est exempte de la contrainte, & qui fait qu'ils omettent volontairement le bien, quoy qu'ils soient dans l'impuissance de le faire.

Quant aux fideles & aux justes qui sont destituez de tout secours de la grace de Iesus-Christ pour faire une action bonne qui leur est commandee: il est manifeste que dans cét état il n'est pas plus en leur pouvoir de faire l'action qui leur est commandée, qu'il eust esté au pouvoir de l'homme innocent de perseverer dans la justice, si le secours de la grace actuelle, que Iansenius appelle *un secours sans lequel*, lui eust manqué: puis qu'au contraire l'homme corrompu par le peché, étant poussé au mal par la cupidité, a bien moins de force à l'égard du bien, quand il est destitué du secours de la grace de Ie-

ſus-Chriſt, que l'homme innocent étant deſtitué du ſecours ſans lequel il ne pouvoit perſeverer dans le bien.

Cependant il eſt certain que ſi l'homme innocent n'euſt pas eu le ſecours ſans lequel il ne pouvoit perſeverer dans le bien, il fuſt neceſſairement tombé dans le peché, & auroit omis neceſſairement de faire le bien qui lui étoit commandé. Où eſt donc la calomnie qu'on a forgée contre Ianſenius, quand on ſoûtient que ſelon ſa doctrine les fideles & les juſtes qui ſont deſtituez du ſecours de la grace medicinale, s'abſtiennent neceſſairement de faire le bien qui leur eſt commandé.

Eſt-ce qu'on s'imagine que dans cét état de corruption & d'infirmité les fideles & les juſtes étant deſtituez du ſecours de la grace medicinale, ont plus de pouvoir de faire le bien, que n'en auroit eu l'homme innocent, *ſi le ſecours ſans lequel* lui eût manqué? Il faut donc conclurre que les hommes ſont plus puiſſans pour faire le bien dans leur infirmité & dans leur foibleſſe, que n'étoit l'homme inocent dans l'état de ſanté, & que par conſequent la grace medicinale n'eſt nullement neceſſaire pour les guerir, & les determiner au bien. Que ſi ces conſequences renverſent entierement la doctrine de Ianſenius touchant la neceſſité d'une grace medicinale; on doit demeurer d'accord que les fideles & les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ſont dans la neceſſité de s'en abſtenir, parce qu'étant deſtituez du ſecours de la grace medicinale, il leur eſt autant impoſſible, ſelon Ianſenius, de vouloir & de faire le bien, qu'à un aveugle de voir, & à un ſourd d'entendre.



La ſeule difficulté qui reſte à expliquer ſur cette matiere, eſt que les hommes, quand ils ſont aidez d'une grace de Ieſus-Chriſt plus forte que la cupi-

dité, font neceſſairement le bien, en telle ſorte qu'il n'eſt pas en leur pouvoir de s'en abſtenir; mais outre que j'en ay dit aſſez pour montrer que c'eſt le ſentiment de Ianſenius, je me reſerve à le prouver plus au long dans la troiſiéme partie de cét Ouvrage.



TROISIEME PARTIE.

Où l'on fait voir par les propres principes de Iansenius, que le sens qu'on lui attribüe, & à ses disciples sur les cinq Propositions, est leur veritable sens, & que c'est celui-là méme qui a esté condamné comme heretique.



L'AVTHEVR de la defense des Propositions de la seconde colomne, ayant bien preveu que je n'aurois pas beaucoup de peine à me justifier des falsifications dont il m'accuse: à crû qu'il devoit pour son honneur entrer dans la discussion d'une matiere plus importante.

C'est pourquoy dans le troisiéme & quatriéme article de son libelle, il entreprend de montrer, que pour avoir lieu de traitter d'Heretiques & d'Apostats en la foy les deffenseurs de Iansenius, je leur attribüe de faux sens sur les cinq Propositions, qu'ils ne tiennent point, qu'ils ont formellement rejettez, & qui ne sont point contenus en effet dans les Propositions de la seconde colomne.

Et comme s'il m'avoit convaincu touchant ce poinct par des preuves tres-claires, & demonstratives, il employe le cinquiéme Article du méme écrit, à dresser des

trophées à la victoire, qu'il croit avoir remportée, non seulement sur le P. Annat, & sur moy, mais aussi sur toute l'Eglise, de laquelle il se jouë d'une maniere tout à fait indigne d'un Theologien Catholique.

Mais parce qu'il connoit bien que sa victoire ne seroit qu'imaginaire, s'il étoit vray que le sens condamné par le S. Siege, dans les cinq propositions, est entierement le meme que celui que les cinq Deputez Iansenistes defendent comme Catholique dans leur distinction abregée; C'est ce qui l'a obligé d'employer le reste de son ouvrage, à répondre aux raisons que j'ay alleguées, pour faire voir que ce sens a esté condamné dans les cinq Propositions, & à proposer des preuves qu'il appelle incontestables, pour montrer que le Pape Innocent X. n'a donné aucune atteinte à la doctrine que Iansenius defend dans son Augustin, & ses disciples dans la seconde colomne de leur distinction.

Voyla où se reduisent tous ses efforts de cét inconnu, & les moyens qu'il employe pour combattre l'écrit de la soumission apparente des Iansenistes. Il pretend qu'au sujet des cinq Propositions j'attribüe à Iansenius, & à ses disciples une doctrine qu'ils ne tiennent point, & qu'ils ont formelement rejettée. Il veut que le fonds de la dispute qui a esté depuis dix ans le sujet de tant d'assemblées, de Declarations, de Brefs & de Bulles, soit une chose de neant, & que l'Eglise se soit armée contre une Heresie chimerique, & qui ne subsiste que dans la fausse idée des Iesuites; Il soûtient que le Pape Innocent X. n'a point touché par sa Decision, au sens que les cinq Deputez ont defendu dans leur distinction Et il y a bien de l'apparence que s'il y eust pris garde, il auroit adjoûté que ce Pape avoit approuvé ce sens, & qu'en donnant sa benediction à ces Deputez pour leur depart, il leur avoit accordé la permission de le soûtenir comme un sens tres-Catholique.

Mais si l'on demeure d'accord des deux principes de Iansenius, que j'ay établis dans la seconde partie de cét Ouvrage par des témoignages formels tirez de son Augustin, il n'y a rien au monde de plus facile, que de renverser en peu de paroles tout ce que cét Autheur a dit dans quatorze articles pour la defense de son parti.

CHAPITRE I.

Que le sens qu'on attribuë à Iansenius & à ses disciples dans l'écrit de la Soûmission apparente, est leur veritable sens sur les cinq Propositions.

LE sens precis & determiné que j'ay attribué à Iansenius & à ses Disciples dans l'écrit de *la Soûmission apparente*, est tellement lié avec la doctrine que ce Prelat defend dans son Augustin touchant la grace suffisante, & la liberté requise pour meriter & demeriter, qu'il faut n'avoir jamais bien compris ce qu'il enseigne sur ce sujet, pour oser soûtenir que ce n'est pas son veritable sens sur les cinq Propositions.

Mais parce que les Iansenistes ne font nulle difficulté de revoquer en doute, & méme de nier les choses les plus evidentes, quand elles ne sont pas conformes à leurs sentimens, je suis obligé de faire ici la demonstration du sens de Iansenius sur chacune des Propositions condamnées, afin que ceux qui liront les écrits des nouveaux defenseurs de la doctrine de ce Prelat, ne se laiss-

ſent pas ſurprendre par leurs artifices, & qu'ils reconnoiſſent par leur propre conviction que je n'ay rien attribué à Ianſenius & à ſes diſciples, que ce qu'ils defendent formellement dans leurs écrits, & qui ſuit de leurs principes par une conſequence tres-neceſſaire.

Ie preſuppoſe donc que ſelon Ianſenius & ſes anciens diſciples, dont j'ay rapporté les témoignages, dans l'état de la nature corrompuë, il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante, qui n'ait invinciblement l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante.

Si l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne a quelque doute ſur ce ſujet, il n'a qu'à prendre la peine de conſiderer ſans preoccupation d'eſprit les huit premiers chapitres de la ſeconde partie de cét écrit; & j'oſe eſperer que ſi ſes doutes ne ſont pas volontaires & affectez, & s'il ne veut fermer les yeux, pour ne pas voir les veritez les plus éclatantes, il reſtera convaincu de deux choſes; l'une, que c'eſt la doctrine conſtante de Ianſenius, & de ſes plus plus illuſtres defenſeurs; l'autre que de cette doctrine on en doit tirer ces concluſions.

La premiere eſt, quand un homme juſte ne fait pas une action de pieté que Dieu lui commande, & qu'il n'a qu'un foible deſir de la faire & d'obeïr à Dieu, il lui eſt impoſſible de vouloir parfaitement, & de produire cette action; En voici une preuve tres-convainquante.

Quand dans cét état de corruption l'homme eſt deſtitué du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt, qui lui eſt neceſſaire pour vouloir pleinement, & pour faire une action de pieté que Dieu lui commande, il lui eſt autant impoſſible ſelon Ianſenius, de vouloir efficacement, & de faire cette action, qu'il eſt impoſſible à un aueugle de voir, à un ſourd d'entendre, à un boiteux de marcher droit: c'eſt ce que j'ay prouvé dans le chapitre troiſiéme de la ſeconde partie par des textes formels tirez de l'Auguſtin de ce Prelat.

Selon la doctrine du méme Autheur, quand dans l'état ou nous sommes, l'homme ne fait pas une action de pieté que Dieu lui commande, quoy qu'il ait quelque desir imparfait de la faire, & d'obeïr à Dieu, il est destitüé du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui lui est necessaire pour vouloir pleinement, & pour faire cette action; Car s'il estoit aydé de cette grace, comme elle-est efficace, & toujours suivie de son effet, il est sans doute qu'il voudroit & fairoit l'action que Dieu lui commande; Et nous supposons neantmoins qu'il ne la fait point.

Donc selon la doctrine constante de Iansenius quand un homme juste ne fait pas une action bonne que Dieu lui commande, & qu'il n'a qu'vn foible desir de la faire, & d'obeïr à Dieu, il lui est autant impossible de la faire, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

On peut établir la méme conclusion par cét autre raisonnement, fondé sur les mémes principes de Iansenius.

Quand un homme n'a point de forces suffisantes, ou qu'il n'a pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui est necessaire pour faire une bonne action qui lui est commandée, il est certain qu'il lui est impossible de la faire; ainsi nous disons qu'il est impossible à un aueugle de voir, parce qu'il n'a pas toute la vertu, & tout le pouuoir qui lui est necessaire pour voir; qu'il est impossible à un enfant d'abbatre un geant & de le renverser par terre, parce qu'il n'a point de forces suffisantes, c'est à dire, qu'il n'a pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir necessaire pour surmonter ce geant.

Selon la doctrine de Iansenius, quand un homme ne fait pas une action bonne qui lui est commandée, il n'a point de forces suffisantes pour la faire, il n'a pas toute

la force ; toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour produire cette action; parce qu'il eſt deſtitué du ſecours de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt ſans laquelle non ſeulement l'homme n'agit jamais, mais il n'a pas méme toute la force & tout le pouvoir requis pour agir, cette grace lui donnant tout enſemble *le pouvoir, & l'action.*

Donc quand un homme juſte ne fait pas le bien que Dieu lui commande, il lui eſt impoſſible de le faire, ſuivant les principes de Ianſenius.

Et c'eſt ce que ce Prelat a voulu exprimer, quand il a dit dans le chapitre 13. du livre 3. de la grace du Sauveur, que de la doctrine indubitable de S. Auguſtin il s'enſuivoit qu'il y a des Commandemens de Dieu qui ſont impoſſibles, méme aux juſtes qui veulent & qui s'efforcent de les accomplir : *eſſe quædam præcepta fidelibus quoque & iuſtis, volentibus & conantibus ſecundum præſentes quas habent vires, impoſſibilia.* Car ſi ce Prelat eſtime que quelques Commandemens de Dieu ſont impoſſibles à quelques juſtes qui ont quelque foible deſir de les accomplir ; ce n'eſt pas qu'il veuïlle dire qu'ils manquent de toute ſorte de pouvoir pour les accomplir ; car ils ont une volonté capable du bien & du mal, ils ont la foy, & ils ont la charité habituelle, qui ſont trois principes d'une bonne action, mais il pretend que ces juſtes étant deſtituez de la grace medicinale de Ieſus-Chriſt qui leur eſt neceſſaire pour accomplir ces Commandemens, n'ont pas toute la force & tout le pouvoir requis pour obeïr à Dieu ; Et ainſi ces Commandens leur ſont impoſſibles.

De la méme doctrine de Ianſenius on doit conclurre que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, manquent du ſecours d'une grace qui leur rende ce commandement prochainement poſſible, c'eſt à dire, qui leur donne toute la vertu, & tout le pou-

voir requis pour accomplir ce commandement; Car si cette grace ne leur manquoit, ils accompliroient ce qui leur est commandé; puis que cette grace est d'une telle nature, selon Iansenius, qu'elle est infailliblement suivie de son effet.

Voila le sens precis & determiné que j'ay attribué à Iansenius & a ses disciples sur la premiere Proposition condamnée par le Saint Siege. I'ay dit que ce Prelat soûtenoit que quand les hommes justes ne font pas le bien que Dieu leur commande, & qu'ils ont neantmoins quelque desir imparfait de le faire, il leur est impossible de l'accomplir; & que la grace medicinale de Iesus-Christ leur manque, sans laquelle ils n'ont pas de forces suffisantes, ou tout le pouvoir requis pour accomplir ce qui leur est commandé.

Si l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne pretend que j'ay imposé à Iansenius, & que je lui ay attribué une doctrine qu'il ne tient point, je le prie de répondre de bonne foy & sans ambiguité de paroles aux raisons que j'allegue pour le prouver & de me marquer precisement en quoy est-ce que je me suis trompé. Cét Inconnu me dira sans doute que quand Iansenius dit que quelques Commandemens de Dieu sont impossibles à quelques justes, & que la grace qui les rend possibles leur manque: il n'entend pas que ces justes manquent de toute grace qui donne la possibilité prochaine, ou le pouvoir prochain & accompli, au sens des Thomistes, ou des Molinistes. Car *il faut*, dit cét Autheur, *que i'aye bien étouffé tous les sentimens de ma conscience pour oser imputer ce sens aux disciples de S. Augustin*, c'est à dire de Iansenius. Mais il entend seulement que ces justes *sont dans un état où il n'arrive iamais qu'ils accomplissent les Commandemens, parce qu'ils n'ont pas la grace efficace, sans laquelle on ne les accomplit iamais & sans laquelle par consequent on n'a pas un pouvoir*

qui comprend tout ce qui est necessaire pour les accomplir.

Mais avant que de parler des disciples de ce Prelat, je soûtiens à cét Inconnu, qu'il fa it que lui méme *ait bien étouffé tous les sentimens de sa conscience,* s'il ose avancer que Iansenius ne veut pas dire par lés paroles que j'ay rapportées, que les justes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, manquent de toute grace qui donne le pouvoir suffisant & prochain d'obeïr à Dieu soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes. Car puisque ce Prelat soûtient, comme j'ai fait voir dans la seconde partie de cét ouvrage, qu'il n'y a point de grace vrayement suffisante en aucun bon sens, qui ne soit efficace quant à l'effet, à l'égard duquel elle est suffisante. Dés-là qu'il dit que les justes qui n'accomplissent pas les Commandemens, manquent de la grace de Iesus-Christ, qui rend ces Commandemens possibles ; il est manifeste qu'il entend qu'ils manquent de tout pouvoir suffisant & prochain de les accomplir, tant au sens des Thomistes, qu'au sens des Molinistes.

I'ajoûte que selon Iansenius, quand les justes sont destituëz d'un secours de la grace medicinale qui est necessaire pour agir, il leur est autant impossible d'agir & d'obeïr à Dieu, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & a un boiteux de marcher droit. Or si ce Prelat supposoit que ces justes étant dans cét état ont une autre grace qui leur donne le pouvoir suffisant & prochain d'obeïr, au sens des Thomistes ; il seroit tout à fait impertinent & ridicule, de dire que dans cét état il est autant impossible à ces justes de faire ce que Dieu commande, qu'à un aveugle de voir, & à un sourd d'entendre ; si ce n'est qu'il fut dans ce sentiment, que les aveugles ne laissent pas dans leur aveuglement, d'avoir un pouvoir vrayement suffisant & prochain pour voir, & les sourds pour entendre, au sens des Thomistes, ce qui seroit se joüer des Thomistes, & de leur doctrine.

Il eſt donc évident qu'il pretend que ces juſtes étant de-deſtitüez du ſecours de cette grace, n'ont en aucun bon ſens le pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli de faire ce que Dieu leur commande, & que par conſequent le commandement de Dieu leur eſt impoſſible dans cét état.

Quant aux diſciples de Ianſenius, s'il eſt queſtion de ceux qui ont écrit pour la defenſe de ſa doctrine avant la condemnation des cinq Propoſitions, on ne peut douter qu'ils ne reconnoiſſent avec ce Prelat, que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ſont deſtitüez du ſecours de la grace, qui leur donne le pouvoir ſuffiſant & prochain de la faire, ſoit au ſens des Thomiſtes, ſoit au ſens des Moliniſtes, puis que comme j'ay montré par des témoignages inconteſtables, que j'ay recueillis de leurs ouvrages ils rejettent également toute ſorte de grace ſuffiſante ſoit au ſens des Thomiſtes, ſoit au ſens des Moliniſtes.

S'il s'agit des cinq Deputez qui furent envoyez à Rome, au nom & aux depens de tout le parti ; il eſt certain qu'aiant entrepris de defendre comme Catholique la doctrine de Ianſenius contenüe dans les cinq propoſitions, ce ſeroit leur faire injure, que de donner aux Propoſitions qu'ils ſoûtiennent dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, un autre ſens que celui qu'elles doivent avoir, étant conſiderées par rapport à la doctrine de Ianſenius.

C'eſt pourquoy puiſque ſelon la doctrine conſtante de Ianſenius, les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont aucune grace actuelle qui leur donne le pouvoir ſuffiſant & prochain de le faire, ſoit au ſens des Thomiſtes, ſoit au ſens des Moliniſtes : il s'enſuit que quand les cinq Deputés ont dit dans la premiere Propoſition de la ſeconde colomne, que les juſtes qui n'accompliſſent pas les Commandemens de Dieu, *manquent*

de la grace efficace qui leur rende ces commandemens prochainement possibles; ils ont voulu faire comprendre par ces paroles, que ces justes manquent de la grace efficace par elle-méme, ou de la grace medicinale de Iesus-Christ, sans laquelle ils n'ont point en aucun bon sens, ny des Thomistes ny des Molinistes, le pouvoir suffisant & prochain d'accomplir les Commandemens de Dieu.

Et c'est ce que ces Deputez ont declaré suffisamment, quand dans la traduction françoise de leur premiere Proposition, ils ont dit, que ces Commandemens sont impossibles aux iustes, *selon cette possibilité prochaine & complete, dont la privation les met en état de ne pouvoir effectivement accomplir ces commandemens*: Car si ces justes sont en état de ne pouvoir effectivemens accomplir ces Commandemens, il est visible qu'ils n'ont pas toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour les accomplir, & que par consequent ils sont destituez du secours de la grace suffisante des Thomistes, qui est d'une telle nature, qu'elle donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir necessaire pour accomplir ce que Dieu commande.

Mais puis que les Deputez qui ont dresé les Propositions de la seconde colomne sont encore au monde, qu'ils peuvent parler & faire connoître leur sens; on les prie de s'expliquer & de nous apprendre qu'est-ce qu'ils entendent par ces paroles; *ces Commandemens leur sont impossibles selon cette possibilité prochaine & complete, dont la privation les met en état de ne pouvoir effectivement accomplir ces Commandemens.*

S'ils veulent dire que ces Commandemens leur sont impossibles, parce qu'ils manquent du secours de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'ont pas le pouvoir prochain & suffisant de les accomplir, ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes; les voila d'accord avec Iansenius & ses plus illustres disciples,

qui non seulement n'admettent point, mais qui rejettent méme la grace suffisante des Thomistes avec autant de chaleur que celle des Molinistes. Et parce que c'est le sens dans lequel j'ay entendu leur premiere Proposition, ils sont obligez de me defendre contre la calomnie d'un Inconnu qui ose bien soûtenir que je leur ay attribué un faux sens qu'ils ne tiennent point, qu'ils rejettent formellement, & qui n'est point contenu dans la premiere Proposition de la seconde colomne.

S'ils n'ont voulu dire rien autre chose, sinon que ces Commandemens leur sont impossibles, parce qu'ils manquent du secours de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'accomplissent jamais ces commandemens. Ils me permettront bien d'aller plus avant, & de leur demander s'ils reconnoissent qu'encore que ces justes soient destituez du secours de la grace efficace par elle-méme, sans laquelle ils n'accomplissent jamais les Commandemens, ils ont neanmoins une grace vrayement suffisante, qui leur donne toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir necessaire pour les accomplir, de telle sorte qu'il est absolument en leur pouvoir, & qu'il leur est libre de les accomplir.

S'ils n'admettent point cette sorte de grace dans les justes, ou pour faire ce que Dieu commande, ou pour prier comme il faut afin de l'obtenir; il est clair qu'ils suivent en ce poinct la doctrine de Iansenius, & s'écartent en méme temps du sentiment des Thomistes, & que par consequent je ne leur ay rien attribüé qu'ils ne defendent.

S'ils sont dans ce sentiment qu'il faut admettre dans les justes qui ne font pas ce que Dieu leur cōmande, un pouvoir suffisant & prochain de le faire, ou de prier cōme il faut pour l'obtenir, & qu'ō ne le peut nier sans heresie; Ie confesse de bōne foy que j'ay manqué, ayant interprété leurs Propositions par rapport à la doctrine de

Ianſenius, ſur la forte perſuaſion dans laquelle j'étois, qu'ayant été envoyez à Rome pour la defendre, ils l'avoient repreſentée dans la ſeconde colomne de leur diſtinction. Mais aprés cette confeſſion ſincere que je leur fais, il eſt bien-iuſte qu'ils m'avouent avec la méme ſincerité qu'ils ne ſuivent plus maintenant, & que méme ils rejettent la doctrine de Ianſenius, quelque proteſtation qu'ils faſſent de la vouloir defendre comme une doctrine tres-Catholique, & qu'aprés un combat opiniâtré pendant vingt ans, ils ſont obligez de reconnoître que les ſentimens de ce Prelat ſur les cinq Propoſitions, ſont effectivement heretiques, & que l'Egliſe les a condamnez avec juſtice.

La ſeconde concluſion qui ſuit evidemment de la doctrine de Ianſenius touchant la grace ſuffiſante eſt, que dans l'état de la nature corrompuë, la grace actuelle & interieure de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de l'effet pour lequel Dieu la donne, c'eſt à dire, pour lequel elle donne à la volonté un pouvoir vrayement ſuffiſant, prochain, & accompli.

C'eſt en ce ſens que dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, j'ay entendu la ſeconde Propoſition de Ianſenius, & celle des cinq Deputez la conſiderant par rapport à la doctrine de Ianſenius; & puiſque, comme j'ay fait voir ſelon la doctrine de ce Prelat, dans l'état de la nature corrompüe, il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante, qui ne ſoit efficace, c'eſt à dire qui ne ſoit toûjours ſuivie de l'effet à l'égard duquel elle eſt ſuffiſante: il eſt indubitable, que quand ce méme Prelat dit dans ſon Auguſtin, que la grace de Ieſus-Chriſt n'eſt jamais fruſtrée de ſon effet, *nunquã caret effectu ſuo*, qu'elle a toûjours ſon effet, *habet ſemper effectũ ſuum*, & qu'elle ſurmonte toute la reſiſtẽce de la volonté, *tollit omnem ejus reſiſtentiam*, ſon ſens eſt, qu'elle n'eſt jamais fruſtrée de l'effet pour lequel elle donne un pouvoir vrayement ſuffiſant, prochain & accompli.

Et il eſt inutile de répondre que cela eſt vray entendant le mot de pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli au ſens de Molina ; C'eſt à dire, entant qu'il ſignifie un pouvoir qui comprend tout ce qui eſt requis pour agir effectivement ; Mais que cette propoſition eſt fauſſe, ſi l'on prend le mot de pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli au ſens des Thomiſtes. Car puiſque Ianſenius n'admet point, & que méme il rejette la grace ſuffiſante des Thomiſtes, il n'y a rien de plus vain, & de plus ridicule, que de vouloir garentir d'erreur le ſens de ce Prelat ſur la ſeconde Propoſition, en lui attribuant une doctrine qu'il rejette.

I'ajoûte que dans les principes des Thomiſtes, afin que la volonté de l'homme ait le pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli, pour faire une bonne action, il faut qu'elle ait toute la force, toute la vertu & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour produire cette action : Car ſi elle manque de quelque principe, dont la privation la mette en état de ne pouvoir produire cette action, les Thomiſtes reconnoiſſent que dans cét état la volonté n'a qu'un pouvoir inſuffiſant, éloigné, & imparfait.

Cependant il eſt conſtant que ſelon la doctrine de Ianſenius, que j'ay rapportée dans la ſeconde partie de cét écrit, la grace de Ieſus-Chriſt, qui donne a la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir qui lui eſt neceſſaire pour faire une action de pieté, eſt infailliblement ſuivie de cette action. Il eſt donc manifeſte que ſelon Ianſenius, la grace actuelle & interieure qui donne à la volonté un pouvoir ſuffiſant, prochain & accompli, méme au ſens des Thomiſtes, n'eſt jamais fruſtrée de l'effet, à l'égard duquel elle donne ce pouvoir.

l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne parlant de la ſeconde Propoſition, dit, *qu'il*

ne faut que me faire expliquer, & l'on verra que ie ne condamne point ce qu'on y soûtient, & que l'on n'y soûtient point ce que i'y condamne. Pag. 17.

Il sçaura donc que s'il croît que je ne m'étois pas assez expliqué dans l'écrit de la soumission apparente, je m'explique maintenant en celui-cy, & fais voir que le sens que j'ay attribüé à Iansenius, & à ses disciples, suit evidemment des principes de ce Prelat; & puis que je condamne ce sens, comme heretique, il s'ensuit, ou que les disciples de Iansenius n'ont point rapporté & defendu dans leur distinction le vray sens de Iansenius sur la seconde Proposition: où que je ne condamne point dans cette Proposition que le sens qu'on y soûtient, & que l'on n'y soûtient point d'autre sens que celui que i'y condamne.

La troisiéme conclusion qui suit necessairement de la doctrine de Iansenius, que j'ay exposée dans la seconde partie, est que dans l'état de la nature corrompüe, la liberté qui est exempte de la contrainte avec le jugement de la raison suffit pour meriter & demeriter.

C'est le sens que j'ay attribué à Iansenius & à ses disciples sur la troisiéme Proposition: j'ay montré dans le dixiéme chapitre de la seconde partie de cét écrit, que cette conclusion suit necessairement des principes de Iansenius, & qu'il la soûtient formellement dans son Augustin.

Les cinq Deputez n'en disconviennent point: Et quoy que dans le discours qu'ils firent devant le Pape & les Cardinaux, ils declarent que l'indifference de puissance se trouve dans la volonté dans cét état; ils soûtiennent neantmoins *que cette sorte d'indifference dans l'état de la nature décheüe, n'est pas ce qui fait precisément, essentiellement, & formellement, que l'acte qui tend à une bonne fin, soit libre & meritoire.* Iournal de S. Amour, part. 6. pag. 482.

Or si cette indifference de la puissance n'est pas ce qui

precisément, essentiellement, & formellement, que l'action que l'on fait, soit libre & meritoire ; il est visible qu'elle n'est pas requise afin que l'action soit *formellement*, *& essentiellement libre & meritoire*, & que par consequent pour meriter & demeriter *precisement*, *essentiellement & formellement*, la liberté qui est exempte de la contrainte avec l'usage de la raison suffit dans l'état de la nature corrompuë.

L'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne pretend que le sens que j'attribuë aux cinq Deputez sur la troisiéme Proposition, est *que l'indifference n'est pas requise à la liberté propre à cét état de la nature corrompüe, & que l'on y merite par des actions produites par une grace necessitante.* Pag. 18.

Mais puis qu'il pretend que quand il s'agit du sens des Propositions avancées par les Iansenistes, *c'est à eux à prononcer, parce qu'ils en sont les premiers & les naturels interpretes*; il ne doit pas me refuser le méme droit quand il sera question de donner le sens d'une proposition que j'auray avancée. Pag. 19.

C'est pourquoy je lui declare en qualité de premier interprete de mes paroles, qu'il se trompe, & qu'il m'impose au sujet de la troisiéme Proposition : car encore que j'estime que Iansenius & ses disciples n'admettent point dans la volonté l'indifference de la puissance qui est opposée à la simple necessité, & qu'il soit vray que selon leurs principes la volonté de l'homme fait necessairement le mal, quand la concupiscence est plus forte que la grace, & qu'elle fait necessairement le bien, quand la grace est plus vehemente que la cupidité ; il est certain neantmoins que ce n'est pas le sens que j'ay attribué à Iansénius sur la troisiéme Proposition, & que je ne pretends rien autre chose, sinon que pour meriter & demeriter precisement & formellement dans cét état, la liberté qui est opposée à la contrainte, suffit, étant

accompagnée du jugement de la raiſon : ce qui n'empécheroit pas que l'indifference de puiſſance ne ſe peût trouver dans cét état, quoy qu'elle ne fût pas requiſe pour meriter & demeriter.

Mais cét Inconnu confond enſemble deux erreurs bien differentes, & il ne prend pas garde qu'un Theologien pourroit ſoûtenir l'une, & rejetter l'autre en méme temps, diſant qu'il reconnoit que l'indifference de la puiſſance ſe trouue dans la volonté de l'homme qui a l'uſage de la raiſon, dans l'état de la nature corrompuë, & qu'il eſtime neantmoins que cette indifference n'eſt nullement neceſſaire pour meriter & demeriter, parce, qu'on ne laiſſeroit pas de meriter & de demeriter dans cét état, quand on n'auroit pas cette indifference, pourveu qu'on fit ſes actions ſans contrainte, & avec l'uſage de la raiſon : Et c'eſt ce que j'attribuë à Ianſenius & à ſes diſciples dans la troiſiéme Propoſition ; & ſi cét Inconnu pretend que je me trompe, c'eſt à lui à me faire voir mon illuſion, & à répondre aux raiſons que j'allegue dans le chapitre 10. de la ſeconde partie pour montrer que c'eſt le ſentiment de Ianſenius.

La quatriéme concluſion eſt, que ſelon la doctrine de Ianſenius, la grace de Ieſus-Chriſt qui eſt tellement neceſſaire à toutes les actions de pieté, que ſans ſon ſecours il eſt impoſſible à l'homme de produire une bonne action, ou bien la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté des forces vrayement ſuffiſantes pour faire une action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir de la volonté de la rejetter, ou de lui obeïr.

Et il eſt certain que ſi la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté des forces vrayement ſuffiſantes, c'eſt à dire qui donne à la volonté toute la force, toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, eſt d'une vertu ſi puiſſante, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre d'empécher ſon effet ; elle fait

invin-

invinciblement, ou *par une puissance invincible* que la volonté veut & agit, & *qu'il est necessaire* que la volonté veüille & fasse l'action qu'elle lui inspire, il s'ensuit évidemment qu'il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejetter cette grace, de lui resister, & de la rendre infructueuse.

I'ay fait voir dans la seconde partie de cét écrit que selon Iansenius la grace de Iesus-Christ, qui donne à la volonté toute la vertu, & tout le pouvoir requis pour faire une bonne action, est d'une si grande vertu, qu'il n'y a point de libre arbitre qui puisse empécher son effet, *ut non sit liberum arbitrium quod posit eius influxum in opus impedire*, qu'elle fait invinciblement, ou par une puissance invincible que la volonté consent & agit, *invictissimè, invictâ potestate facit, ut voluntas velit & operetur*, & qu'il est necessaire que nous fassions ce qu'elle nous inspire, *quod amplius delectat; secundum illud operemur necesse est.*

Donc selon Iansenius la grace de Iesus-Christ qui donne à la volonté des forces suffisantes, ou tout le pouvoir requis pour faire une action de pieté, est d'une telle nature qu'il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de luy obeïr.

Et c'est ce que j'ay attribüé à Iansenius & à ses disciples sur la quatriéme Proposition; si ce n'est pas le vray sens de Iansenius sur cette proposition, c'est à ses defenseurs à faire voir que je lui impose, & à répondre à la raison sur laquelle j'ay établi mon sentiment.

L'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne semble n'étre pas satisfait, & il dit que si l'on me presse de m'expliquer plus clairement, on verra que je pretends que selon Iansenius & ses disciples la volonté de l'homme n'a pas le pouvoir de resister à la grace Pag. 18.
de Iesus-Christ qui est necessaire pour toutes les actions de pieté, & qu'elle necessite la volonté à faire l'action qu'elle luy inspire.

Mais il n'eſt pas neceſſaire qu'on me preſſe de m'expliquer ſur ce ſujet, puiſque je l'ay fait ſi nettement dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente, qu'il faut ne l'avoir pas leu pour douter de mon ſentiment.

Et parceque cét Inconnu n'a pû ſe démeler de ce que j'en ay dit dans la page 21. de cét écrit, qu'en feignant de ne s'en étre pas apperceu, il ne trouvera pas mauvais que je lui faſſe voir de quelle maniere je me ſuis expliqué en cét endroit.

Il ſçaura donc que l'on peut prendre en deux ſens le mot de *grace neceſsitante*, ou *grace qui neceſsite* la volonté à l'action ; l'un eſt de dire qu'une grace eſt neceſſitante, quand elle eſt d'une telle nature que le libre arbitre ne peut lui reſiſter encore qu'il le voulut, de ſorte qu'elle lui arrache le conſentement par violence contre ſa volonté ; & je declare à cét Inconnu qu'il m'impoſe tres-fauſſement, s'il entreprend de m'accuſer d'avoir dit que Ianſenius & ſes diſciples admettent en ce ſens une grace neceſſitante ; puiſque dans la page 22. de l'écrit de la ſoumiſſion apparente, je ſoutiens en termes formels que cela n'eſt point, & que cette doctrine eſt tres-éloignée des ſentimens de Ianſenius.

L'autre eſt, de dire qu'une grace eſt neceſſitante, quand elle nous donne le pouvoir ſuffiſant & prochain pour agir d'une telle maniere, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, & d'empécher qu'elle n'ait ſon effet, faiſant par une force invincible que la volonté veut & opere l'effet, à l'égard duquel cette grace lui donne un pouvoir prochain & ſuffiſant. Et c'eſt en ce ſens que je ſoutiens que ſelon Ianſenius, la grace de Ieſus-Chriſt qui donne à la volonté le pouvoir ſuffiſant & prochain, pour faire une bonne action, la neceſſite à produire cette action ; Et les textes de Ianſenius que j'ay rapportez ſont ſi clairs & ſi formels ſur ce point, qu'il eſt impoſſible d'en douter.

On me dira peut-étre, que la grace de Iesus-Christ ne necessite pas la volonte à faire une bonne action qu'elle lui inspire, si le pouvoir suffisant & prochain de faire le mal & de s'abstenir de l'action bonne, subsiste avec la grace efficace de Iesus-Christ dans une méme volonté. Or Iansenius & ses disciples declarent publiquement, que la volonté de l'homme qui est prevenüe d'une grace efficace qui la porte à une bonne action, conserve en méme temps le pouvoir suffisant & prochain pour faire le mal, parce qu'outre la faculté capable du bien & du mal, elle a encore le mouvement de la cupidité qui la porte au mal.

Mais c'est une autre illusion des Iansenistes, ou un artifice dont ils se servent pour nous dérober la connoissance de leurs erreurs; Et pour leur ôter ce vain pretexte qu'ils prennent, de publier qu'on les calomnie quand on dit qu'ils admettent une sorte de grace qui necessite la volonté : ie prie le lecteur sçavant & judicieux de remarquer, que selon Iansenius, afin que la grace de Iesus-Christ soit efficace à l'égard d'un effet, il faut qu'elle se trouve plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité qui la pousse au mal, & la retire du bien: car si elle n'est plus forte que la cupidité, il ne se peut faire selon la pensée de ce Prelat, que la cupidité ne l'emporte sur la grace. *Nisi maior fuerit quam terrena, fieri non potest quin propriæ uoluntatis infirmitate vincatur.* Mais quand elle est plus forte & plus ardente que la cupidité, c'est alors qu'elle est victorieuse, & qu'elle fait invinciblemẽt que la volonté veut, & produit l'action qu'elle lui inspire; Car quand la volonté est poussée par deux delectations contraires, dont l'une qui est terrestre, la porte à l'amour de la creature, & l'autre qui est celeste, l'attire à l'amour du Createur, il est necessaire que le plus fort l'emporte sur le plus foible, & que la volonté suive l'impression de la delectation, qui est plus

Ians. lib. 4. de grat. Salv. cap. 6.

forte & plus ardente. *Quod enim*, dit ce prelat, *amplius delectat, secundum illud operemur necesse est.*

Lib.4. de grat. Saluat. c.

De cette Doctrine que Iansenius explique bien au long dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur, il est facile de faire voir à cét Inconnu que le libre arbitre joint avec le mouvement de la cupidité qui le porte au mal n'a pas le pouvoir prochain & accompli de faire le mal, & de resister à la grace de Iesus-Christ, quand elle est plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité.

Car si cette grace est invincible à l'égard de ce mouvement de la cupidité, il est evident qu'il n'est pas au pouvoir du libre arbitre joint avec ce mouvement de la cupidité, de resister à cette grace & de la vaincre ; selon la doctrine de Iansenius, quand la grace de Iesus-Christ est plus forte & plus vehemente que la cupidité, elle est invincible à l'égard de la cupidité, de telle sorte qu'il est necessaire qu'en ces circonstances la cupidité soit vaincuë par la grace. Il est donc clair que selon les principes de Iansenius, il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de resister à la grace & de la vaincre, quand elle est plus forte que la cupidité : d'où il suit qu'il n'a pas le pouvoir prochain & accompli de faire le mal, & de resister à la grace de Iesus-Christ.

Et il est constant qu'on ne peut dire que le libre arbitre a des forces suffisantes, & le pouvoir prochain & accompli pour faire le mal, quand il a besoin d'une plus grande force, & d'un secours plus puissant, pour faire le mal, & pour surmonter la grace qui le pousse au bien. Or selon Iansenius quãd la grace est plus forte que la cupidité, le libre arbitre a besoin d'un mouvement de la cupidité plus fort & plus puissant, pour faire le mal, & pour resister à la grace. Car si la cupidité ne devient plus ardente, ou la grace plus foible, il est aussi peu possible que le libre arbitre consente au mal, & resiste à la grace,

qu'il eſt poſſible qu'un enfant reſiſte à la force d'un geāt, & le ſurmonte. Donc ſelon Ianſenius, on ne peut dire en aucun bon ſens que le libre arbitre a le pouvoir prochain de conſentir au mal, & de reſiſter à la grace quand elle-eſt plus forte & plus vehemente que le mouvement de la cupidité ; il eſt donc neceſſaire ſelon Ianſenius de faire le bien, quand la grace eſt plus puiſſante que la cupidité : & c'eſt ce qui donne lieu de dire que dans les principes de ce Prelat, la grace de Ieſus-Chriſt neceſſite la volonté au bien, quand elle-eſt plus forte que la concupiſcence qui lui eſt contraire. Et ſi ce mot de grace neceſſitante déplait à ſes diſciples, il faut premieremēt qu'ils rejettent ce qui eſt ſignifié par ce nom, & alors on ne s'en ſervira plus pour exprimer leur ſentiment; autrement on ſera obligé d'employer leur *diſtinguo*, & de dire, qu'ils admettent la grace neceſſitante *quant à la realité*, quoy qu'ils ne lui donnent pas le nom de grace *neceſsitante*, ou de grace qui neceſſite la volonté à l'action.

La cinquiéme concluſion eſt, que Ieſus-Chriſt eſt mort ſeulement pour le ſalut des predeſtinez, de telle ſorte qu'il n'a point merité ny donné à aucun reprouvé de grace vrayement ſuffiſante pour ſe ſauver.

Cette propoſition que j'ay attribüée a Ianſenius, ſuit neceſſairement de ſes principes : Car s'il eſt vray, comme ce Prelat ſoûtient dans ſon Auguſtin, qu'il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit infailliblement ſuivie de cét effet : Il eſt ſans doûte que quiconque a des graces vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver, ſera infailliblement ſauvé : & parce qu'il n'y a point de reprouvé qui ſe ſauue, il s'enſuit qu'il n'y a point de reprouvé pour qui Ieſus-Chriſt ait merité, & a qui il ait dōné des graces ſuffiſantes pour faire ſon ſalut.

Or ſi Ieſus-Chriſt n'a point merité, ny donné à aucun reprouvé des aydes vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver,

il est manifeste que non seulement il n'est pas mort pour le salut d'aucun reprouvé (ce qui est condamné comme impie & heretique dans la seconde partie de la cinquiéme proposition) mais aussi qu'il n'est pas mort generalement pour tous les hommes sans exception , puis qu'il n'a pas offert son sang & donnè sa vie pour le salut de tous , c'est ce que le Pape a condamné comme faux & temeraire dans la premiere partie de la cinquiéme Proposition.

Ie laisse maintenant le choix aux disciples de Iansenius de defendre ou de condamner cette doctrine ; s'ils pretendent que c'est une doctrine tres-sainte & tres Catholique ; nous voila dans la question de droit, & il ne me reste qu'à faire voir que le Pape Innocent X. la condamnée comme impie & heretique ; s'ils la condamnent comme heretique : Nous voyla d'accord à l'égard du droit ; Mais il leur reste encore un pas à faire , sçavoir, de reconnoître que la doctrine de Iansenius est heretique ; puisque c'est celle-là méme qu'il a defendüe dans son Augustin : si ce n'est qu'ils pretendent que je me suis trompé , ayant attribüé à Iansenius une doctrine qu'il ne tient point. Mais c'est ce qu'ils n'ont peu monstrer jusqu'à maintenant, & qu'ils ne montreront jamais pendant que l'Augustin de Iansenius subsistera , & qu'il y aura des personnes au monde qui soient capables de l'entendre.

CHAPITRE II.

Que la dispute qui est dans l'Eglise depuis vingt ans entre les Docteurs Catholiques & les Ianſeniſtes, est tres-importante, s'agiſſant de la foy, & de la doctrine Catholique.

IL n'eſt point d'artifice que les Ianſeniſtes n'emploïent pour perſuader aux ſimples & aux ignorans, *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule, que le fonds de la diſpute qui a été depuis dix ans le ſuiet de tant d'aſſemblées, de deliberations, d'Arreſts, de declarations, de Brefs, de Bulles, & de Livres,* Defenſe des Propoſit. de la 2. colom. pag. 23.

Quand on lit l'article cinquiéme du Libelle public pour la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, on diroit que les Ieſuites ont enchanté les Papes, les Roys, les Evéques, & les Docteurs Catholiques, les ayant obligez de dreſſer des Bulles, de donner des Declarations, de prendre des deliberations, & d'écrire des livres, pour empécher le progrez d'une hereſie qui ne fut jamais, & pour les appuïer dans une diſpute dont ils riroient les premiers, s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.

Et il eſt tres-vray qu'on en riroit, ſi le fonds de cette diſpute étoit ſi vain & ſi ridicule, que cét Inconnu le repreſente; mais on ſçait que les heretiques traitent de ridicules, les dogmes les plus importans de nôtre Religion; Et puis que les Calviniſtes ont publié des railleries infames ſur le Myſtere adorable de l'Euchariſtie,

que les Ariens ont raillé ſur la conſubſtantialité & égalité du Fils de Dieu avec ſon Pere : on ne doit pas étre ſurpris de voir que les Ianſeniſtes s'efforcent de faire paſſer pour ridicule le fonds de cette diſpute, dans l'eſperance qu'ils ont conceuë, que par le moïen de leurs railleries ils arréteront le cours des pourſuites qu'on leur fait, & rendront inutiles les Conſtitutions des Papes, les deliberations des Prelats, & les declarations du Roy.

Mais ceux qui ſçavent que Ianſenius & ſes diſciples attaquent des dogmes de la foy qui ſont ſi conſiderables, qu'ils ſervent de fondement a la pieté Chreſtienne, connoiſſent parfaitement la malignité de ces railleries, & jugent bien qu'il faut que ces eſprits ſoient gâtez & corrompus en la foy d'une maniere bien étrange, puis qu'ils raillent ſi inſolemment ſur des matieres ſi importantes à la Religion, & à la vie Chreſtienne.

Et parce que ces Inconnus feignent de ne pas comprendre l'importance de cette diſpute, & qu'ils déguiſent les choſes d'une telle maniere, qu'on a bien de la peine à reconnoître la verité ; je veux expoſer icy tout le fonds de cette conteſtation, & faire connoître à tout le monde l'importance de cette queſtion.

Premierement il s'agit de ſçavoir ſi les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles à tous les hommes, qui ne les gardent point, & qui ne font pas le bien que Dieu leur commande.

Tous les Catholiques ont crû juſqu'à maintenant, & le Concile de Trente l'a declaré, que Dieu ne commande point aux hommes des choſes impoſſibles, mais qu'il nous avertit en commandant de faire ce que nous pouvons, & de demander du ſecours, lors que nous ne pouvons pas agir, & qu'il ne manque pas de nous aider, afin que nous puiſſions. *Deus impoſsibilia non iubet, ſed*

iubendo

iubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adiuvat ut possis. Trident. seff. 6. cap. 11.

Cependant Iansenius & ses disciples ont entrepris de ruiner ce dogme de la foy, quand ils enseignent que dans l'etat de la nature corrompue il n y a point de grace vrayement suffisante, qui ne soit infailliblement suivie de l effet a l'égard duquel elle est suffisante. Car il suit evidemment de ce principe, que quand les hommes ne font pas le bien que Dieu leur commande, il leur est impossible de le faire, puis qu'ils manquent d'un secours vrayement suffisant pour le faire.

Secondement il s'agit de sçavoir si lors qu'un homme ne fait pas une bonne action que Dieu lui commande, il est coûpable de peché & digne de peine, quoy qu'il soit dans l'impuissance de faire cette action, & méme de prier comme il faut pour obtenir de Dieu la grace de la faire.

Les Theologiens demeurent d'accord qu'il est certain selon la foy qu'un homme n'est point coûpable & digne de peine, pour ne pas faire une action qu'il ne peût faire; *nemo peccat in eo quod nullo modo caveri potest*: Et ils reconnoissent avec S. Augustin, que c'est une extreme folie & une injustice manifeste, de vouloir rendre un homme coûpable & digne de peine, parce qu'il ne fait pas une action qu'il n'est pas en son pouvoir de faire. *Peccati reum teneri quemquam, propterea quod non facit quod facere non potest, summa iniquitatis est, & insania.*

Nous voyons neantmoins que Iansenius & ses disciplées rejettent cette maxime comme fausse & comme contraire aux premiers sentimens de la pieté Chrestienne, soûtenant hardiment que l'impuissance de faire le bien, qui est la peine du premier peché, n'empéche point que les hommes ne soient coûpables & dignes de peine, quand ils ne font pas ce que Dieu leur commande.

Et il eſt certain qu'ils ſont obligez d'étre dans ce ſentiment, puis que dans cét état ils ne reconnoiſſent point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit accompagnée de cét effet. Car ce principe étant receu, il eſt tout evident que ceux qui ne font pas le bien qui leur eſt commandé, n'ont point de forces ſuffiſantes pour le faire, parce qu'autrement ils le fairoient: D'où il s'enſuit ou qu'ils ne pechent point du tout, quand ils ne font pas le bien que Dieu leur commande, ou qu'ils ſont coûpables & dignes de peine pour n'avoir pas fait une action bonne, quoy qu'ils ſoient dans l'impuiſſance de la faire.

Il eſt vray que Ianſenius & ſes diſciples s'efforcent d'adoucir la dureté de cette doctrine, diſtinguant quatre ſortes de pouvoir, tres-éloigné, moins éloigné, plus prochain, & tres-prochain; & diſant en ſuite que les hommes qui ne font pas le bien qui leur eſt commandé, le peuvent faire au moins d'un pouuoir tres-éloigné, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables dans leurs cheutes.

Mais ſans mentir cét adouciſſement eſt ſi étrange, qu'on peut dire que c'eſt un remede qui n'eſt pas moins fâcheux que le mal. Qu'importe à un pauvre malheureux qu'il ait un pouvoir tres-éloigné de faire le bien, ſi avec tout ſon pouvoir tres-éloigné, ou moins éloigné, il eſt vray de dire ſelon Ianſenius, qu'il lui eſt autant impoſſible de faire ce que Dieu lui commande, qu'à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Si un Theologien entreprenoit de ſoûtenir que Dieu peut commander juſtement aux aveugles de voir, ſans avoir égard à leur aveuglement qui eſt une peine du premier peché, & que ces miſerables ne laiſſeroient pas d'étre coûpables pour ne pas voir, bien que cela leur fût impoſſible; on croit que les Ianſeniſtes ne ſont pas ſi

peu raiſonnables, qu'ils vouluſſent bien ſe contenter de la réponſe de ce Theologien, qui pour adoucir l'inhumanité de ſa doctrine diroit que les aveugles peuvent voir d'un pouvoir tres-éloigné, parce qu'ils ont dans l'ame la puiſſance viſive, quoy que l'organe de la veuë ſoit gâté, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables s'ils ne voyent point.

Comment donc eſt-il poſſible qu'ils s'imaginent qu'on ſe contentera de l'adouciſſement qu'ils donnent à leur doctrine, diſant que ceux qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ont au moins un pouvoir tres éloigné de le faire, & que cela ſuffit pour les rendre coûpables s'ils ne le font point.

Cecy fait voir tres-clairement que s'agiſſant dans le fonds des conteſtations preſentes, de juſtifier Dieu dans ſes Commandemens, & de montrer comment les hommes ſont coûpables dans leurs cheutes; Les Ianſeniſtes ſont inexcuſables, quand ils ne craignent point d'écrire & de ſoûtenir, *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule que le fonds de cette diſpute; & que les gens du monde qui ſe ſont mélez dans cette querelle, s'en riroient les premiers s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.* Defenſe des Propoſit. de la 2. colom. pag. 23. & 24.

En troiſiéme lieu, il s'agit de ſçavoir ſi parmi ce grand nombre de graces que Dieu repand inceſſamment dans les cœurs des Fideles, il y en a que les hommes rendent ſteriles & infructueuſes par negligence, ou par malice.

Avant que les Ianſeniſtes fuſſent au monde, tous les Catholiques étoient dans cét humble ſentiment; qu'on n'eſt pas toujours fidele aux inſpirations du ſaint Eſprit, & qu'elles n'ont pas toujours l'effet qu'elles peuvent avoir, par la reſiſtence criminelle de ceux qui les reçoivent.

Ce ſentiment commun des fideles eſt appuyé ſur des paſſages formels de l'Ecriture, & lors que Dieu ſe plai-

gnant des Iuifs, leur reproche qu'ils resistent toujours au saint Esprit, *vos semper Spiritui sancto resistitis*; qu'ils refusent d obeir a sa voix, quand il les appelle, *vocavi & renuistis*; qu'ils ne portent pas les fruits de sainteté qu'il attendoit, *an expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas*. Il montre tres-clairement, qu'il y a des graces qui sont souvent privées de l'effet qu'elles pourroient avoir, par la resistance de ceux à qui Dieu les donne.

Mais Iansenius tient un langage bien different; car il pretend dans son Augustin que la grace interieure de Iesus-Christ, est d'une vertu si puissante, qu'elle a toujours son effet, *habet semper effectum suum*, qu'elle ne'n est jamais frustrée, *nunquam caret effectu suo*, & qu'elle surmonte toute la resistance de la volonté par une puissance invincible, *tollit omnem eius resistentiam, & de invita volentem ineffabili potestate facit*.

Ie sçay-bien que les nouveaux disciples de ce Prelat se sont efforcez de donner à cette erreur quelque apparence de verïté; mais il n'y a rien de plus ridicule & de plus bizarre, que ce qu'ils font dire à leur Maître.

Il y en a quelques-uns qui disent que selon Iansenius on resiste bien à la grace interieure, si on la prend pour une simple lumiere de l'entendement, ou suasion de la volonté; mais qu'on ne resiste jamais à la veritable grace de Iesus-Christ. Et d'autant que selon Iansenius avec le secours de cette lumiere & suasion interieure, l'homme est incapable de vaincre aucune tentation vtilement pour le salut, s'il n'est aydé de la grace de Iesus-Christ qui fortifie la foiblesse de la volonté; Il s'ensuit que dans la pensée de ces nouveaux interpretes de Iansenius, les hommes resistent aux graces interieures, avec lesquelles il leur est impossible d'obeïr à Dieu, & de faire aucun bien, & qu'ils ne resistent jamais aux graces avec lesquelles ils peuvent agir, & faire ce que Dieu leur commande.

Il y en a d'autres qui diſent qu'on peut conſiderer la méme grace de Ieſus-Chriſt par rapport à deux effets ; l'un prochain & accompli, c'eſt à dire, pour lequel elle donne le pouvoir prochain & accompli ; l'autre éloigné, auquel elle diſpoſe la volonté ; & que ſelon Ianſenius on ne reſiſte jamais à la grace de IeſusChriſt, quant à l'effet pour lequel elle donne le pouvoir prochain & accompli, mais qu'on lui reſiſte toûjours quant à l'effet éloigné auquel elle diſpoſe.

Et parce qu'il eſt certain dans les principes de ce Prelat, que la grace de Ieſus-Chriſt eſt incapable d'avoir l'effet éloigné auquel elle diſpoſe, ſi elle n'eſt aidée du ſecours d'une grace plus forte que le mouvement contraire de la cupidité, ou ſi le mouvement de la cupidité ne devient plus foible que la grace ; ces interpretes illuſtres de Ianſenius ne veulent dire rien autre choſe par leur *diſtingo*, ſinon qu'on ne reſiſte jamais à la grace de Ieſus-Chriſt, quant à l'effet qu'elle eſt capable d'avoir dans la volonté de celui qui la reçoit, & qu'on lui reſiſte ſeulement quant à l'effet qu'elle eſt incapable d'avoir dans les circonſtances dans leſquelles Dieu la donne.

Et c'eſt ce qu'on appelle une gloſe tout à fait impertinente : car ſi elle ne corrompt pas le texte de Ianſenius en augmentant ſon erreur, elle lui rend neantmoins ce mauvais office, qui eſt, qu'en ajoûtant l'extravagance à l'erreur, elle rend ſa doctrine doublément digne de cenſure.

En quatriéme lieu il s'agit de ſçavoir ; ſi Dieu ne veut ſincerement que le ſalut de ceux qui ſe ſauvent effectivement, ou s'il a un deſir ſincere de ſauver ceux-là méme qui ſe perdent par leur malice.

On a crû juſqu'à maintenant dans l'Egliſe que la volonté que Dieu a de ſauver les hommes, s'étend generalement ſur tous, méme ſur ceux qui ſe damnent,

& qu'en vertu de cette volonté Dieu a établi dans la loy de nature, dans la loy de Moïse, & dans la loy de grace un remede, lequel étant appliqué aux petits enfans, les peut affranchir du peché originel. Quant aux adultes qui ont l'usage de la raison, Dieu leur offre, & est prest de leur donner des secours suffisans pour eviter le mal, & pour faire le bien qu'ils sont obligez de faire pour se sauver, & qu'ils ne peuvent faire avec les seules forces de la nature.

Les textes de l'Ecriture sainte sont si clairs & si formels pour cette volonté sincere de sauver ceux-là méme qui se perdent; Et les SS. Peres combattent si souvent & si clairement dans leurs écrits pour la defense de cette volonté sincere & generale, que les Docteurs Catholiques appuïez sur la Tradition & sur l'Ecriture, condamnent d'heresie les Lutheriens & les Calvinistes, qui pretendent que Dieu n'a point de volonté sincere de sauver aucun, que ceux-là seulement qui se sauvent.

Nous voyons neantmoins que Iansenius & ses disciples s'accordent avec Calvin pour combattre la doctrine de l'Eglise: Et ils sont assez temeraires pour traiter de semi-Pelagiens ceux qui n'avoüent pas avec eux, que la volonté de Dieu de sauver les hommes, ne regarde que les seuls predestinez, & qu'il n'a pas un plus grand desir de sauver ceux qui se perdent par leur malice, qu'il en a maintenant pour le salut des demons qui sont dans l'enfer.

Et c'est en effet une suite necessaire de leurs principes; Car s'il est vray, comme ils pretendent, qu'il n'y a point de grace suffisante pour un effet, qui ne soit efficace à l'égard de ce méme effet; il s'ensuit que tous ceux qui ont des graces suffisantes pour se sauver, se sauvent infailliblement, & que ceux qui ne se sauvent point, n'ont pas eu des aydes suffisantes pour faire leur salut. Or si Dieu refuse à tous ceux qui se perdent la grace suffi-

ſante pour ſe ſauver, il eſt manifeſte qu'il n'a point de deſir ſincere qu'ils ſe ſauvent: n'étant pas poſſible de comprendre que Dieu deſire ſincerement le ſalut d'un homme, & qu'en méme temps il lui refuſe un ſecours, ſans lequel il lui eſt impoſſible de ſe ſauver.

Voyla un autre point qui n'eſt pas à mon avis une bagatelle, ny une diſpute vaine & ridicule: puis qu'il s'agit de ſoûtenir un dogme qui appartient à la Foy, contre une doctrine qui l'attaque, & qui en l'attaquant diminüe la charité des hommes envers Dieu, en méme-temps qu'elle rétraint la charité de Dieu, à l'égard des hommes.

En cinquiéme lieu il s'agit de ſçavoir ſi Ieſus-Chriſt eſt mort & a donné ſon Sang pour le ſalut des ſeuls predeſtinez, de telle ſorte qu'il n'eſt point mort, n'a point verſé ſon Sang n'y prié ſon Pere pour le ſalut d'aucun reprouvé, non plus que pour le ſalut du diable.

Tous les fideles deteſtent cette maxime comme impie, & injurieuſe à la charité immenſe de Ieſus-Chriſt, & reconnoiſſent qu'il n'eſt pas mort ſeulement pour le ſalut de ſes éleuz; mais qu'il eſt mort pour le ſalut de tous les hommes; Et il eſt certain que s'il n'eſtoit mort que pour le ſalut des predeſtinez: comme il n'y a perſonne qui puiſſe croire fermement ſans une revelation particuliere qu'il eſt du nombre des predeſtinez, ainſi que le Concile de Trente l'a defini, perſonne auſſi ne pourroit faire un acte de foy croïant que Ieſus-Chriſt eſt mort pour ſon ſalut: cependant non ſeulement nous le croïons, mais nous ſommes méme obligez de le croire, & de proteſter publiquement diſant le *Credo* au S. Sacrifice de la Meſſe, que Ieſus-Chriſt eſt venu en ce monde, qu'il eſt mort, & qu'il a ſouffert pour nous, *& pour nôtre ſalut, Qui propter nos homines, & propter noſtram ſalutem.*

Seſſ. 6. Can. 16.

Mais ſi nous conſultons Ianſenius & ſes diſciples, nous

trouverons qu'ils ſont tres-éloignez de ce ſentiment. Car Ianſenius employe un chapitre entier de ſon Auguſtin, pour montrer que ſelon la doctrine de S. Auguſtin, Ieſus-Chriſt n'eſt pas mort, ny n'a point prié ſon Pere, pour le ſalut eternel de ceux qui periſſent, non plus que pour le ſalut du diable. Ses diſciples ont fait des Apologies pour la defenſe de cette horrible maxime de leur Maître : & on n'en doit pas être ſurpris, puiſque c'eſt une concluſion qui ſuit neceſſairement de leurs principes.

Car il eſt manifeſte que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort pour le ſalut de ceux qui periſſent, s'il n'a point offert ſa mort à ſon Pere, pour obtenir à aucun de ceux qui ſe perdent, des aides ſuffiſantes pour faire ſon ſalut. Or ſelon la doctrine de Ianſenius & de ſes diſciples, Ieſus-Chriſt n'a point offert ſa mort à ſon Pere pour obtenir a aucun de ceux qui periſſent des aides ſuffiſãtes pour ſe ſauver : Car comme dans le ſentiment de Ianſenius & de ſes diſciples il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet : ſi Ieſus-Chriſt avoit obtenu pour quelqu'un de ceux qui periſſent des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver, il ſe ſauveroit infailliblement, & ne ſeroit plus du nombre des reprouvez.

Il eſt donc clair que Ianſenius & ſes diſciples ſont obligez d'admettre cette maxime impie & heretique, que Ieſus-Chriſt eſt mort pour le ſalut des ſeuls predeſtinez, & qu'il n'a pas prié ſon Pere pour le ſalut eternel d'aucun de ceux qui ſe perdent, non plus que pour le ſalut du diable.

Voila le vray fonds de cette diſpute, qui a été avec tres-grande raiſon le ſujet de tant d'aſſemblées, de deliberations, d'Arreſts, de Bulles, & de Livres.

Il ne s'agit point icy d'examiner ſeulement les divers degrez d'un pouvoir qui n'agit jamais, pour ſçavoir ſi

Ianſenius

Ianſenius l'admet fort ou foible, complet ou incomplet, prochain ou éloigné: tout le monde eſt perſuadé que la diſtinction des quatre ſortes de pouvoir que ce Prelat propoſe dans ſon Auguſtin, n'a été inventée que pour tromper les ſimples & les ignorans, & pour leur ôter la connoiſſance de ſes erreurs.

Mais il s'agit de ſçavoir ſi c'eſt la doctrine conſtante de Ianſenius, que dans l'état de la nature corrompuë, il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet, qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet, & que celui qui eſt deſtitué du ſecours de la grace efficace par elle-méme, pour faire une action bonne que Dieu lui commande, eſt abandonné à l'infirmité de ſa nature, de telle ſorte qu'il lui eſt autant impoſſible d'accomplir ce qui lui eſt commandé, qu'il eſt impoſſible à un aveugle de voir, à un ſourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Il s'agit de ſçavoir s'il n'eſt pas vray qu'en conſequence de cette doctrine Ianſenius ſoûtient dans ſon Auguſtin les cinq horribles maximes que j'ay rapportées.

Voila le fonds de nôtre diſpute, & le veritable ſujet qui a donné lieu aux Papes de condamner la doctrine de Ianſenius, aux Evéques de France de s'aſſembler pour la bannir de leurs Dioceſes, & à ſa Majeſté tres-Chreſtienne de publier des Edits pour empécher dans ſon Royaume le progrez de cette hereſie.

Si c'eſt diſputer d'une bagatelle que de defendre la doctrine ancienne de l'Egliſe contre ces nouveautez du Ianſeniſme, l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſecōde colomne a raiſon de dire *qu'il n'y a rien de plus vain & de plus ridicule, que le fonds de cette diſpute.* Mais s'il s'agit des dogmes de la foy tres-importans, n'eſt-ce pas une étrange temerité que d'en faire un ſujet de raillerie, & de ſoûtenir *que les gens du monde s'en riroient les premiers, s'ils ſçavoient dequoy il s'agit.*

Ee

Quant à la necessité d'une grace efficace par elle-méme, de laquelle les Ianſeniſtes ſont tellement entétez, qu'ils s'imaginent que cette queſtion regarde le fonds de la Religion & de la vie Chreſtienne; il eſt important de faire connoître à l'Autheur de la defenſe des Propoſitions de la ſeconde colomne, qu'au ſujet de la grace efficace on peut former des queſtions bien differentes, dont les unes regardent le fonds de la Religion, & de la vie Chreſtienne, les autres ne le regardent point, & ſurleſquelles on peut prendre tel parti que l'on veut ſans bleſſer la foy.

Quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de lui obeïr, s'il veut *ut nullo modo in voluntatis relinquatur arbitrio, ut eam deſerat, aut arripiat, ſi voluerit*, & qu'il eſt neceſſaire que la volonté veüille & faſſe le bien que cette grace lui inſpire, *ſecundum illam operemur neceſſe eſt*; C'eſt une queſtion qui regarde le fonds de la Religion, puis que le Concile de Trente a prononcé anatheme contre tous ceux qui diſent qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de ne pas conſentir au mouvement de la grace qui le porte au bien.

Ianſ. lib. 2. de grat. Salv.

Trid. ſeſſ. 6. Can. 4.

Quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'on ne peut concilier la neceſſité de cette grace avec le dogme de la grace ſuffiſante ſans une contradiction manifeſte; c'eſt une queſtion qui regarde le fonds de la Religion: puis que de la ruine du dogme de la grace ſuffiſante dépend l'établiſſement de toutes les erreurs que j'ay rapportées, & que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin.

Mais quand on demande ſi la grace efficace eſt d'une telle nature, qu'il peut arriver que la méme grace ſoit efficace en l'un & ſuivie de ſon effet, & inefficace & purement ſuffiſante en l'autre, par la reſiſtence crimi-

nelle de sa volonté : ou si celle qui est efficace, est telle de sa nature, de sorte qu'il n'est pas possible qu'elle ne soit toûjours suivie de son effet : c'est une question qui regarde si peu le fonds de la Religion & de la vie Chrestienne, que l Eglise laisse une entiere liberté aux Theologiens de suivre tel parti qu'ils voudront ; pourveu neantmoins qu'ils ne s'engagent point à suivre un sentiment sur ce sujet, qui favorise les dogmes impies qu'elle condamne.

Mais on sçait bien que ce n'est pas l'affaire des Iansenistes. Ils croïent que c'est attaquer le fonds de la Religion & de la vie Chrestienne, que de defendre une doctrine que l'Eglise permet à ses Theologiens de soûtenir, sans crainte de blesser la foy ; Et ils pretendent qu'ils combattent pour le fonds de la Religion & de la pieté Chrestienne, quand ils soûtiennent comme Catholiques des dogmes scandaleux, que l'Eglise a condamnez comme impies & heretiques.



CHAPITRE III.

Que c'est aux Ianſeniſtes que l'on peut reprocher avec juſtice qu'en feignant d'étre Thomiſtes, ils font une illuſion étrange à toute l'Egliſe.

QVAND on entend que les Ianſeniſtes ſe mettent tant en peine de perſuader à tout le monde qu'ils ſont Thomiſtes touchant la grace & le libre arbitre, l'on s'imagine d'ordinaire qu'ils ont deſſein de s'éloigner de toute ſorte d'erreur,& qu'ils veulent ſe ſervir de la doctrine de S. Thomas, comme d'une planche pour ſe garantir du naufrage.

Mais c'eſt une illuſion toute viſible que ces Inconnus font à l'Egliſe : & quelque proteſtation qu'ils faſſent de ne rien ſoûtenir ſur le ſujet de la grace, que ce que l'on defend dans l'Echole de S. Thomas ; On ſçait-bien neantmoins, & ils en donnent des preuves tres-convainquantes dans leurs écrits, qu'ils n'ont rien moins dans le cœur, que le deſſein de ſe departir des erreurs condamnées dans les cinq Propoſitions.

Qui ne diroit à voir l'empreſſement de Denys Raimond, quand il entreprend de transformer Ianſenius en Thomiſte, que tout eſt perdu pour ſon parti, & que les cinq Propoſitions ſont heretiques dans le propre ſens de Ianſenius, ſi l'on ne reçoit promptement dans ſon Echole la grace ſuffiſante des Thomiſtes?

Ce n'eſt pas neantmoins ce qui preſſe d'avantage ce

Licencié, & s'il employe toute son adresse pour trouver cette grace dans l'Augustin de Iansenius ; ce n'est pas dans le dessein de quitter l'erreur, mais seulement pour la couvrir, & se joüer par ce moyen des Decisions de l'Eglise.

En effet, si l'on demande à cét Autheur, qu'est-ce qui l'oblige d'admettre dans les justes, qui ne font pas ce que Dieu leur commande, une grace suffisante au sens des Thomistes. On ne doit pas attendre qu'il réponde avec les Thomistes, qu'il admet cette grace dans les justes, pour montrer que Dieu ne leur commande pas des choses impossibles, & pour faire voir qu'ils sont inexcusables quand ils n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu.

Et il n'auroit garde de donner une réponse si raisonnable, parce qu'il sçait bien que ses Confreres ont declaré par la plume du defenseur de la Constitution d'Innocent X. qu'ils ne refusent pas d'admettre la grace suffisante des Thomistes, *pourveu qu'on ne pretende point qu'elle soit necessaire pour iustifier Dieu dans ses Commandemens, & pour rendre l'homme coupable & punissable dans ses pechez.* Defense de la Constit. du Pape Innocent X part. 2. pag. 285.

D'où vient donc que ce Licencié se met tant en peine d'accorder cette grace aux hommes justes ? Est-ce qu'il pretend que par le moïen de cette grace on ne pourra plus dire, que tres-improprement & tres-faussement, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux justes qui ne les gardent point ; puis qu'ils sont aidez de la grace suffisante des Thomistes, avec laquelle ils ont le pouvoir suffisant, prochain, & accompli pour faire ce que Dieu leur commande ?

Mais il a des liaisons trop fortes avec ses Confreres, pour les desavoüer, quand ils disent qu'ils admettent la grace suffisante des Thomistes, pourveu qu'on ne lui donne pas le nom de suffisante, & qu'on ne pretende

pas qu'elle donne veritablement & proprement un pouvoir prochain & suffisant d'accomplir les Commandemens de Dieu,parce que *c'est parler contre le sens commun, & employer des termes qui signifient tout le contraire de ce que l'on veut dire*, que de vouloir soûtenir qu'une grace outre laquelle une autre grace est necessaire pour agir, est vrayement suffisante, & qu'elle donne à la volonté un pouvoir d'agir suffisant, prochain, & accompli.

Quelle est donc la raison qui a porté cét Inconnu à tourmenter son esprit, & à donner la géne à quelques paroles de Iansenius, pour faire trouver dans son Augustin la grace suffisante des Thomistes?

Il n'est pas mal-aisé de la deviner, & de reconnoître que si Denys Raimond & ses Confreres admettent la grace suffisante des Thomistes, c'est pour nous faire comprendre que puis qu'ils admettent dans les justes le méme pouvoir quant à la realité, que les Thomistes lui donnent à l'égard des Commandemens de Dieu, on ne peut condamner d'heresie leur doctrine, sans faire retomber cette condemnation sur la doctrine des Thomistes.

Voila la pretention des disciples de Iansenius; mais voici l'illusion étrange qu'ils font à toute l'Eglise.

Quoy que les defenseurs de Iansenius publient dans leurs écrits, qu'ils reconnoissent dans les justes qui ne font pas ce que Dieu leur cõmande, une grace suffisante au sens des Thomistes, & qu'il leur accordent quant à la realité tout le pouvoir que les Thomistes leur donnent pour accomplir les Commandemens de Dieu: si toutefois ils sont dans ce sentiment, qu'il n'y a nulle impieté, nul blaspheme, & nulle heresie à soûtenir que les justes qui ne gardent pas les Commandemens de Dieu, sont destituez de toute grace suffisante pour les accomplir, tant au sens des Thomistes, qu'au sens des Molinistes; il est manifeste que c'est en vain qu'ils s'efforcent de

nous persuader qu'ils admettent dans les justes qui manquent contre la loy de Dieu, une grace suffisante au sens des Thomistes.

Car pour étre Catholique, il ne suffit pas d'admettre dans les Iustes, qui manquent contre la loy de Dieu, une grace suffisante pour la pouvoir accomplir ; mais il faut de plus rejetter comme impie & heretique l'opinion de ceux qui n'admettent point dans les justes qui tombent dans le peché, aucune grace suffisante, soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes : puisque c'est particulierement cette opinion, qui a esté condamnée par l'Eglise dans la premiere proposition, comme une opinion impie, blasphematoire, & heretique.

Cependant on ne peut douter que les disciples de Iansenius, quelque protestation qu'ils fassent de suivre les maximes des Thomistes, ne soient tous dans ce sentiment, qu'il n'y a nulle impieté, nul blaspheme, nulle heresie à soûtenir, que les justes, qui n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu, n'ont aucune grace suffisante pour les pouvoir accomplir.

Car si cette opinion est impie, blasphematoire, & heretique, c'est parce qu'il y a de l'impieté & du blaspheme à dire que Dieu commande aux hommes des choses qui leur sont impossibles ; & qu'il y a de l'injustice à tenir un homme pour coûpable & digne de peine, pour n'avoir pas fait une action, étant dans l'impuissance de la produire.

Or selon les Iansenistes, ce n'est pas une impieté, un blaspheme, une heresie, de soûtenir que Dieu commandé aux hommes des choses qui leur sont impossibles, pourveu que cette impuissance de faire ce que Dieu leur commande, soit une peine du peché qu'ils avoient commis auparavant ; ce n'est pas non plus une injustice dans leurs principes, de tenir les hommes pour coûpables, & méme de les punir, pour n'avoir pas fait une action

qu'ils ne pouvoient produire, si cette impuissance est une peine de leur peché.

Et ce qui est tres-considerable, ces Theologiens sont tellement opiniâtrez à defendre ce sentiment, que lors qu'ils declarent qu'ils ne refusent point d'admettre la grace suffisante des Thomistes, ils veulent que ce soit toûjours avec cette condition, *pourveu qu'on ne pretende point qu'elle soit necessaire pour iustifier Dieu dans ses Commandemens, & pour rendre les hommes coûpables & punissables dans leurs pechez.*

C'est dans l'Augustin de Iansenius, que ses disciples fideles ont puisé cette rare doctrine. Car ce Prelat ayant distingué quatre sortes de pouvoirs par lesquels on peut accomplir les Commandemens de Dieu, sçavoir un pouvoir tres-éloigné, qui consiste dans la volonté capable de bien & de mal, & destituée de foy, de charité, & de grace actuelle & interieure; un pouvoir moins éloigné, qui consiste dans la volonté éclairée par les lumieres de la foy; un pouvoir plus prochain, qui comprend la volonté aidée de la foy & de la charité habituelle; & un pouvoir tres-prochain & tres-complet, qui comprend la volonté aidée de la foy, de la charité, & de la grace medicinale de Iesus-Christ, qui lui donne tout ensemble le pouvoir & l'action, il ajoûte que pourveu que dans l'état où nous sommes, l'homme ait l'un des trois premiers pouvoirs, c'est à dire pourveu qu'il ait une volonté capable de bien & de mal, quoy qu'elle soit destituée de tous les principes requis pour faire une bonne action, & qu'elle n'ait ny foy, ny charité, ny aucune grace actuelle de Iesus-Christ, il n'en faut pas d'avantage pour le rendre coûpable & digne de peine, s'il ne fait pas le bien que Dieu lui commande. *Quocumque verò possibilitatis modo ex illis tribus quos iam diximus, homo possit præcepta Dei facere, etsi alio modo proximè non possit, satis est, ut si non fecerit, sit inexcusabilis.*

Iansen. lib. 3. de grat. cap. 15.

Il eſt donc clair que ſelon le ſentiment de Ianſenius & de ſes diſciples, il n'y a nulle impieté, nul blaſpheme, & nulle hereſie à ſoûtenir que les hommes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, n'ont aucune grace ſuffiſante pour obeïr à Dieu ; D'où il ſuit que s'ils admettent dans les juſtes une grace ſuffiſante au ſens des Thomiſtes, ce n'eſt pas qu'ils eſtiment qu'il y ait de l'erreur, ou de l'impieté à dire qu'ils ſont deſtituez de toute grace ſuffiſante, quand ils ne font pas le bien qui leur eſt commandé ; mais ils veulent garder les apparences, & ſe couvrir du nom des Thomiſtes, pour avoir plus de liberté de defendre leurs erreurs.

I'adjoûte que ſi l'on en croit aux diſciples de Ianſenius la grace ſuffiſante des Thomiſtes, n'eſt pas ſeulement inutile pour juſtifier Dieu dans ſes commandemens, & pour rendre l'homme coupable dans ſes pechez : mais ce qui eſt encore plus étonnant, elle ne leur ſert de rien pour expliquer comment les Commandemens de Dieu ſont abſolument poſſibles à ceux qui ne les gardent point.

Car ſi les Thomiſtes ſoûtiennent qu'on ne peut dire ſans erreur que les Commandemens de Dieu ſont impoſſibles aux juſtes qui ne les accompliſſent point, & qu'au contraire il eſt tres-vray de dire, qu'ils leur ſont abſolument & pleinement poſſibles, c'eſt parceque ces juſtes ſont aydez du ſecours d'une grace ſuffiſante qui leur donne un pouvoir ſuffiſant, prochain, & accompli pour les garder.

Mais les Ianſeniſtes ſe moquent de leur ſimplicité, & publient dans leurs écrits, que les Thomiſtes *parlent tres-mal*, qu'ils ne ſont point *raiſonnables*, *qu'ils parlent contre le ſens commun*, *& employent des termes*, *qui ſignifient tout le contraire de ce que l'on veut dire*, quand ils donnent à la grace excitante, le nom *de grace ſuffiſante*, & qu'ils ſoûtiennent que cette grace donne à la volon-

té le pouvoir prochain & suffisant pour accomplir ce que Dieu luy commande.

Or si les Thomistes parlent improprement, & contre le sens commun, quand ils disent que les justes aidez de leur grace suffisante, ont le pouvoir prochain & suffisant, pour accomplir les Commandemens de Dieu, quoy qu'ils ne les accomplissent point: il s'ensuit, qu'ils parlent tres-mal, & contre le sens commun, quand appuyez sur les mémes principes, ils disent que les Commandemens de Dieu, sont absolument possibles aux hommes justes, qui ne les gardent point, & qu'au contraire, c'est Mr. Iansenius Evéque d'Ipre qui a parlé tres-proprement & selon le sens commun, quand il a dit absolument & sans restriction, qu'il y a des Commandemens de Dieu qui sont impossibles à quelques justes, parce qu'ils manquent du secours de la grace, qui rend à parler proprement & selon le sens commun ces commandemens prochainement possibles.

Voila les conditions sous lesquelles les Iansenistes offrent de joindre leurs armes avec les Thomistes pour combattre les Molinistes: ils admettront volontiers la grace suffisante des Thomistes, mais avec ces trois conditions. La premiere pourveu qu'on n'estime pas qu'elle est necessaire pour faire voir que les Commandemens de Dieu ne sont pas impossibles à ceux qui ne les observent point; car encore qu'ils leur soient impossibles, ils ne laissent pas d'étre tres-justes, les hommes ayant perdu par leur faute, le pouvoir prochain de les accomplir. La seconde, pourveu qu'on ne se serve point de cette grace, pour montrer que les hommes sont coûpables, & que Dieu les punit avec justice, quand ils ne font pas ce qu'il leur commande; car encore qu'ils fussent destituez de cette grace, & qu'il ne fut pas en leur pouvoir de faire ce qui leur est commandé, ils ne laisseroient pas d'étre coûpables, & punissables dans leurs

cheures. En troisiéme, pourveu qu'on ne s'imagine pas que par le moyen de cette grace, on parle proprement quand on dit que les Commandemens de Dieu sont veritablement, & absolument possibles aux hommes justes qui ne les accomplissent point: car comme c'est parler improprement, & contre le sens commun, d'appeller cette grace *suffisante*, & de donner le nom de suffisant & prochain au pouvoir qu'elle donne; ce seroit aussi parler improprement, & contre le sens commun, de dire qu'avec cette grace les Commandemens de Dieu sont absolument, & prochainement possibles: de sorte qu'encore qu'on admette cette grace; si neantmoins on veut parler proprement, & raisonnablement, il faut dire avec Iansenius que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux hommes justes qui ne les accomplissent point.

Si ces conditions peuvent étre acceptées par les Thomistes sans prejudice de la foy, & des Decisions de l'Eglise, ils peuvent à la bonne-heure s'associer avec les Thomistes; mais si en proposant ces conditions ils se moquent également des Thomistes, & de l'Eglise; n'est ce pas une chose bien surprenante de voir qu'aprés une illusion si manifeste qu'ils font à toute l'Eglise, ils trouvent encore parmi les Fideles, des partisans & des protecteurs.

Si la grace suffisante des Thomistes est entierement inutile aux disciples de Iansenius, pour se justifier, au sujet de la premiere proposition condamnée par le S. Siege, elle leur sert bien moins, à l'égard de la secon- Proposition?

Car en premier lieu, cette sorte de grace leur est tout à fait inutile pour expliquer, comment le refus que l'homme fait de consentir pleinement à une petite grace, qui luy donne quelque desir imparfait du bien, est coupable, & digne de peine: car quoy que cette petite

graçe ne fut pas suffisãte au sens des Thomistes, à l'égard du cõsentement parfait, l'homme ne laisseroit pas d'étre coûpable, & digne de peine, pour avoir refusé de consentir; parce que selon les principes des Iansenistes, la grace suffisante des Thomistes, *n'est point necessaire pour rendre l'homme coûpable, & punissable dans ses pechez.*

En second lieu, cette méme grace ne sert de rien pour faire voir comment il y a des graces de Iesus-Christ ausquelles on resiste veritablement & proprement par une resistence criminelle; car puis qu'au sentiment des Iansenistes cette petite grace qui donne à la volonté de foibles desirs du bien, n'est point proprement suffisante, & que c'est parler contre le sens commun de dire qu'elle donne à la volonté le pouvoir suffisant & prochain de consentir parfaitement; il est manifeste que que c'est parler impropremẽt, de dire qu'on resiste à cette petite grace, quand on ne lui donne pas un consentement parfait, puis qu'on est veritablement & proprement dans l'impuissance prochaine de le lui donner.

Quant à la troisiéme Proposition, Denys Raimond pre-
1. part. ch. 4. pag. 162. 163. tend que Iansenius est Thomiste, & qu'il a admis à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomistes. Mais il sçait tres-bien qu'il parle contre sa propre conscience. Car il est tres-vray que dans le chapitre 4. du livre 8. de la grace du Sauveur, Iansenius a dit qu'on peut concilier la liberté d'indifference qu'on defend dans l'Ecole, avec la grace medicinale de Iesus-Christ, en la méme maniere, que les Thomistes l'accordent avec la predetermination Phisique; mais il est tres-éloigné de la verité, que ce Prelat admette à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomistes, & qu'il approuve leur maniere de concilier la liberté avec la grace de Iesus-Christ; puis qu'au contraire il employe les chapitres suivans, pour prouver que S. Augustin n'a jamais approuvé cette maniere d'accorder la grace

avec le libre arbitre, qu'il ne s'en est jamais servi contre les Pelagiens, qui pretendoient que la necessité de la grace étoit contraire à la liberté, & qu'il s'est contenté de repôdre à ces Heretiques, que la grace faisant agir l'homme volontairement, & sans contrainte, s'accordoit parfaitement avec la liberté.

Denys Raymond ne pouvant desavoüer cette verité, en demeure d'accord, mais pour en éluder la force, il répond, *qu'encore que S. Augustin repondant aux Pelagiens, ne se soit pas servi*, de la maniere dont les Thomistes se servent, *pour expliquer la nature de la liberté generalement considérée, & pour l'accorder avec la grace: cela n'empeche pas que Iansenius n'admette comme veritable & comme conforme à S. Augustin tout ce que les Thomistes disent du sens composé & du sens divisé.* ibid. pag. 167.

Mais ce Licentié ne prend pas garde que voulant associer Iansenius aux Thomistes, il avance une réponse qui n'est pas seulement contraire au sentiment de Iansenius, mais qui est méme injurieuse à S. Augustin.

Car en premier lieu Iansenius dit en termes formels, dans le chapitre 5. du méme livre, que si la maniere dont les Thomistes se servent, pour expliquer la liberté & l'accorder avec la grace, est veritable & legitime, il est incroyable & méme impossible, que saint Augustin ne l'ait approuvée, & ne s'en soit servi répondant aux Pelagiens. *Quod profectò incredibile & impossibile est, si iste verus atque legitimus est conciliandi modus*; & aprés avoir dit ces paroles au commencement de ce chapitre, il prouve dans le méme chapitre, & dans les suivants, que saint Augustin n'a jamais approuvé, & ne s'est jamais servi de cette maniere d'expliquer la liberté & de la concilier avec la grace; d'où l'on peut conclurre evidemment que Iansenius a creu que tout ce que les Thomistes disent du sens composé, & du sens,

divisé, pour concilier la grace avec la liberté de l'homme, n'est ni veritable, ni legitime, & cependant Denys Raimond fait dire à Iansenius tout le contraire.

En second lieu la réponse de Denys Raimond est injurieuse à saint Augustin, en ce qu'elle ne prouve rien du tout, ou qu'elle fait voir que saint Augustin auroit tres-mal répondu à l'objection que les Pelagiens lui proposoient, comme un argument invincible.

Car il est certain que les Pelagiens n'opposoient pas à saint Augustin, que la liberté generalement considerée, ne s'accordoit pas auec la necessité de la grace; mais ils parloient de la liberté de l'homme voyageur, & de la grace que Dieu luy donne dans l'état où nous vivons, & pressoient saint Augustin par cette raison. Qu'est-ce donc que nous faisons, & comment est-ce que nous agissons librement, s'il n'y a point d'action qui soit en nostre pouvoir, si Dieu ne nous la donne? ce n'est donc pas nous, mais luy méme qu'il doit couronner, quand il recompensera nos bonnes œuvres. *Quid ergo nos facimus, si nihil habemus in potestate, nisi Deus det omnia? ergo non nos coronabit Deus, sed se coronabit.*

Aug. in frag. conc. contra Pelag.

Cependant s'il en faut croire à Denys Raimond, saint Augustin ne touche pas seulement la difficulté que les Pelagiens lui proposent, & se contente de concilier avec la grace la liberté generalement considerée, sans parler de l'état où nous vivons.

Les Pelagiens interrogent saint Augustin, & le pressent d'expliquer, comment est-ce que nous agissons librement dans les bonnes actions que nous faisons, puis qu'il n'y en a pas une qui soit en nôtre pouvoir, si Dieu ne nous la donne? & comment est-ce que nous sômes dignes de recôpense puis que ce n'est pas nous qui agissons, mais Dieu méme qui opere en nous par sa grace?

Qu'est-ce que saint Augustin répond à ces deux questions, qui touchent la liberté, & le merite de nos

actions dans l'état où nous vivons ? Denys Raimond pretend que ce S. Docteur ne parle point dans sa réponse de la liberté, ny du merite de nos actions à l'égard de cét état, & qu'il répond seulement que pour étre libre en general, & pour concilier la liberté generalement considerée avec la grace, il suffit que l'homme aidé du secours de la grace, fasse ses actions volontairement & sans contrainte.

Ne voit-il pas lui méme que c'est donner gain de cause aux Pelagiens, & les rendre victorieux de l'Eglise en la personne de saint Augustin ? Il faut donc qu'il reconnoisse que saint Augustin parle de la liberté, & du merite de nos actions dans cét état : & que par consequent, ce S. Docteur, ainsi que Iansenius pretend, n'a jamais approuvé, & ne s'est jamais servi de la maniere dont les Thomistes se servent, pour expliquer la liberté & le merite de l'homme, & pour l'accorder avec la grace, à l'égard de cét état.

C'est pourquoy, puis qu'on ne peut doûter que Iansenius n'aprouve le sentiment, qu'il attribuë à saint Augustin, il s'ensuit que Denys Raimond impose a Iansenius, quand il soûtient que ce Prelat admet comme veritable, & comme conforme à saint Augustin, tout ce que les Thomistes ont dit du sens composé & du sens divisé : puis qu'il est manifeste que ce Prelat pretend que saint Augustin ne s'étant jamais servi de cette maniere d'accorder la liberté de l'homme voyageur, avec la grace, elle ne peut étre ny legitime, ny veritable.

Et quand méme on accorderoit à Denys Raimond, que Iansenius admet à l'égard de cét état la méme indifference que tous les Thomistes, si neantmoins il ne croit pas qu'elle soit necessaire dans cét état, pour meriter, & demeriter ; il ne s'ensuit pas qu'il rejette la troisiéme proposition.

Or il est si vray que Iansenius ne reconnoît point que

l'indifference que les Thomistes accordent à la volonté dans cét état, soit requise pour meriter, & demeriter, que l'on peut montrer evidemment par des témoignages pris de son Augustin, qu'il enseigne tout le contraire.

Car l'indifférence que les Thomistes demandent dans cét état, pour agir librement, & avec merite ou demerite, consiste en ce que la volonté qui est predeterminée au bien, a le pouvoir prochain, & acompli, de s'abstenir de ce bien, & de faire le mal; & quand elle est predeterminée au mal, qu'elle a le pouvoir suffisant & prochain de faire le bien.

Nous voyons neantmoins que Iansenius soûtient qu'un infidele qui n'a ny foy, ny charité habituelle, ny aucune grace actuelle & interieure, ne laisse pas de pecher, & détre digne de peine, ne faisant pas les actions bonnes qui lui sont commandées; quoy qu'étant destitüé de tout secours de la grace, il n'aït point méme au sens des Thomistes, le pouvoir prochain, & suffisant de faire le bien qui lui est commandé.

Les fideles disciples de ce Prelat sont dans le méme sentiment; puis qu'ils ne veulent point admettre de grace suffisante, ni de pouvoir prochain, au sens des Thomistes, qu'à condition qu'on ne pretendra point que cela soit necessaire, *pour rendre l'homme coupable, & punissable dans ses cheutes.*

C'est donc une illusion manifeste que Denys Raimond fait à l'Eglise, quand il soûtient que Iansenius, & ses disciples, admettent la méme indifference que les Thomistes: puis que cela ne les empéche point d'approuver, & de defendre l'erreur, que l'Eglise condamne dans la troisiéme Proposition.

L'illusion que les Iansenistes font à l'Eglise sur la quatriéme Proposition, n'est pas moins considerable, que celle qu'ils lui font à l'égard des autres; car ils pretendent que Iansenius disant que la grace qui est necessaire

en

en cét étât pour toutes les actions de pieté, est d'une telle nature, qu'il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, ou de la suivre s'il veut, a eu seulement dessein de dire qu'elle n'est pas telle, que quelque fois le libre arbitre lui resiste effectivement, en refusant d'y consentir, & quelque fois y consent, selon qu'il lui plait. Quant au pouvoir prochain de resister à cette grace, ils soûtiennent que leur Maistre admet ce pouvoir dans la volonté avec la grace, non seulement aussi prochain, mais méme plus prochain que celui que les Thomistes lui donnent.

Mais c'est en vain que ces Inconnus se couvrent du manteau des Thomistes : puis que leur doctrine n'a rien de commun avec celle des disciples de saint Thomas, au sujet de la quatriéme Proposition.

En effet s'il est question de la nature de la grace medicinale de Iesus-Christ, elle est entierement differente de la grace predeterminante des Thomistes : car la grace predeterminante n'étant autre chose qu'une motion divine, par laquelle Dieu applique actuellement la volonté à produire un effet, & la fait passer de la puissance à l'action : il n'est pas possible qu'elle ne soit suivie de cét effet, en quelques circonstances que Dieu la donne; mais la grace medicinale de Iesus-Christ, est d'une telle nature selon Iansenius, qu'elle est quelque-fois suivie du consentement parfait de la volonté, quelque-fois elle ne l'a point, selon qu'elle se trouve plus forte, ou plus foible que le mouvement de la cupidité, qui porte la volonté au mal; & ainsi elle est quelque fois efficace & quelque fois inefficace à l'égard du consentement parfait. C'est la doctrine constante de Iansenius dans le livre quatriéme de la grace du Sauveur.

Si la grace medicinale de Iesus-Christ est differente selon Iansenius, de la grace predeterminante, quant

à sa nature, elle ne l'est pas moins quant à son effet, & à la maniere de le produire.

Car si cette grace se trouve plus foible que le mouvement de la cupidité, elle excite dans la volonté un desir imparfait du bien, mais avec une telle necessité, que la volonté n'a pas le pouvoir suffisant, & prochain d'empécher cét effet, soit au sens des Thomistes, soit au sens des Molinistes: car puis que selon Iansenius le mouvemẽt de la cupidité, qui se trouve plus fort que cette grace & qui tient la volonté captive soûs la domination du peché, n'est pas assez puissant pour empécher que cette petite grace n'excite dans la volonté ce desir imparfait du bien; je croy que les disciples de Iansenius seroient bien en peine de nous marquer, qu'est-ce qui donne à la volonté le pouvoir prochain & suffisant de s'abstenir de ce foible desir qu'elle forme, ètant aydée par le secours de cette grace.

Quand il arrive que la grace medicinale est plus forte, & plus ardante que la cupidité: alors selon Iansenius il est necessaire que le plus fort emportant le foible, elle soit suivie du consentement parfait de la volonté; & cette necessité d'obtenir cét effet, est fondée d'une part sur la force de cette grace, & de l'autre sur la foiblesse de la cupidité, qui lui est opposée.

Et c'est ce qui fait voir evidemment que dans ces circonstances, la volonté n'a pas le pouvoir suffisant & prochain, de ne pas consentir, ou de vouloir le contraire, ni au sens des Thomistes, ni au sens des Molinistes; elle ne l'a pas au sens des Molinistes; Car pour avoir tout ce qui est requis pour ne pas consentir au bien, il faudroit que la cupidité se trouvat plus forte, ou au moins aussi forte, & aussi ardente, que la grace; & nous supposons qu'elle est plus foible & moins ardente, elle n'a pas non plus le pouvoir suffisant, & prochain de ne pas consentir au sens des Thomistes: puis

que la cupidité qui la pousse au mal, étant plus foible que la grace, elle ne lui peut donner qu'un foible pouvoir, ou pour me servir de l'expression de Paul Irenée, *des forces invalides* pour surmonter la grace, & consentir au mal.

Et c'est particulierement en ce point que la grace efficace des Thomistes, est bien differente de la grace medicinale des Iansenistes: car la grace predeterminante n'étant que l'application de la puissance à l'action, se peut accorder en quelque maniere avec le pouvoir prochain & suffisant de faire le contraire. Mais la grace de Iansenius donnant elle méme le pouvoir d'agir, plus ou moins parfait, selon quelle se trouve plus forte ou plus foible que la cupidité qui lui est opposée, dés-là quelle donne à la volonté le pouvoir prochain & accompli de consentir parfaitement au bien, il faut que la volonté soit dans l'impuissance de faire le mal contraire; la cupidité qui lui donne le pouvoir de faire le mal, se trouvant plus foible que la grace.

Ie sçay bien que les disciples de Iansenius sont tres persuadés que c'est la veritable doctrine de Iansenius, & que je la represente toute telle qu'elle se trouve dans l'Augustin de ce Prelat; & bien qu'ils soient eux mémes dans ce sentiment, ils veulent neantmoins qu'on s'imagine qu'ils sont Thomistes; parce quils n'ont point d'autre moyen de se defendre contre les attaques de leurs adversaires.

A l'égard de la cinquiéme Proposition, les Iansenistes voudroient bien passer pour Thomistes; mais comme leur sentiment touchant la mort de Iesus-Christ pour tous les hommes, a aussi peu de rapport à la doctrine des Thomistes, qu'a celle des Molinistes: Ils pourroient passer pour Molinistes avec autant de raison, & avec la méme facilité, qu'ils se donnent le nom de Thomistes.

Quand on leur demande s'ils croient que Iesus-Christ

ſoit mort pour le ſalut de tous les hommes ; Denys Raimond répond au nom de tous ſes Confreres, qu'il reconnoît que Ieſus-Chriſt eſt mort, & qu'il à donné ſon ſang & ſa vie pour le ſalut de tous ; mais pourtant avec ces deux conditions.

La premiere eſt, qu'on ne s'imagine pas, *que Ieſus-Chriſt ſoit mort pour le ſalut de tous, en procurant à l'égard de tous les adultes, des graces ſuffiſantes ſoûmiſes au libre arbitre ; comme les Moliniſtes pretendent.*

La ſeconde eſt, qu'on ne croye pas *avec quelques nouveaux Scholaſtiques*, c'eſt à dire avec les Thomiſtes recens, *contre le ſentiment manifeſte des SS. Peres, & même de tous les Anciens Theologiens qui ont écrit, comme dit Vaſquez : que Ieſus-Chriſt par ſa mort ait merité à tous les enfans qui meurent ſans Baptéme, & à tous les adultes infideles & endurcis, des moyens & des ſecours ſuffiſans pour ſe ſauver.*

Voila donc les diſciples de Ianſenius également contraires aux Moliniſtes, & aux Thomiſtes touchant ce point ; & s'ils croient que Ieſus-Chriſt eſt mort pour le ſalut de tous : c'eſt à condition qu'ils ne ſeront pas obligez de ſuivre l'opinion des Thomiſtes, ny des Moliniſtes ſur cette matiere.

Mais ſi l'on pouſſe la choſe plus avant, & ſi on leur demande s'ils croient que Ieſus-Chriſt ſoit mort, & qu'il ait donné ſon ſang pour meriter au moins à quelque reprouvé des graces ſuffiſantes pour faire ſon ſalut. Il eſt manifeſte que ſelon leurs principes ils ne peuvent pas répondre, que Ieſus-Chriſt ait merité par ſa mort à aucun reprouvé des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver, au ſens des Moliniſtes : Car puis que ſelon Ianſenius, il n'y a point de grace ſuffiſante au ſens de Molina, qui ne ſoit efficace, & qui ne ſoit ſuivie de ſon effet. Il eſt ſans doute que ſi Ieſus-Chriſt avoit merité pour un reprouvé des graces ſuffiſantes pour ſe ſauver au ſens de Moli-

na, il ne seroit plus reprouvé, & se sauveroit infailliblement.

Ils ne diront pas non plus que Iesus-Christ ait merité par sa mort à quelque reprouvé des graces suffisantes pour faire son salut, au sens des Thomistes; car outre que Iansenius n'admet point en cét état de grace suffisante au sens des Thomistes, ses disciples avoüent que la grace suffisante au sens des Thomistes, n'est pas une grace de Iesus-Christ, si on la considere en tant que suffisante: d'où il suit que Iesus-Christ n'est point mort pour la meriter à personne si on la considere dans ce rapport, c'est à dire, entant que suffisante.

Il est donc evident que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, ny au sens des Molinistes, ny au sens des Thomistes, puis qu'il n'est pas mort pour obtenir à aucun reprouvé des secours suffisans pour se sauver, ny au sens des Molinistes, ny au sens des Thomistes.

Et cependant les Iansenistes pretendent qu'ils sont Thomistes, & qu'ils ne defendent rien sur le sujet des cinq Propositions, qui ne soit tres-conforme à la doctrine qu'on enseigne dans l'Echole de saint Thomas; c'est ce qu'on appelle, feindre d'être ce qu'on n'est pas, & cacher des erreurs condamnées soûs une fausse apparence de n'avoir d'autre doctrine, que celle que l'on peut defendre sans blesser la foy.



CHAPITRE IV.

Que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne, ne ſatisfait nullement à la premiere raiſon que j'ay alleguée pour prouver que la doctrine contenuë dans la ſeconde colomne a été condamnée par le ſaint Siege.

POur montrer que la doctrine preciſe & determinée que le Pape Innocent X. a condamnée dans les cinq Propoſitions, eſt celle la méme que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defenduë comme Catholique dans la ſeconde colomne de leur diſtinction, je me ſuis ſervi de cette raiſon dans l'écrit de la ſoûmiſſion apparente.

Quād les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont defini par leurs conſtitutions, & les Evéques de France, ont declaré dans leurs aſſemblées, que les cinq Propoſitions étoient heretiques dans le propre ſens de Ianſenius, il eſt ſans doute qu'ils n'ont pas entendu par le ſens de Ianſenius, un ſens que perſonne ne lui attribüe, & qui n'a nul rapport à ſa doctrine, mais ils ont entendu le ſens precis, & determiné que tous les Theologiens des deux partis reconnoiſſent pour le vray & *legitime ſens de Ianſenius, ſans qu'il y ait entre-eux nulle diſpute & nulle conteſtation ſur ce ſuiet.*

Il eſt certain, & je prouve dans le méme écrit, *que les Theologiens des deux partis, c'eſt à dire les Catholiques, & les Ianſeniſtes, demeurent d'accord que le ſens propoſé dans la premiere colomne de la diſtinction abbregée,*

n'est point le sens de Iansenius, & que le sens exposé dans la seconde colomne du méme écrit, est le vray & legitime sens de Iansenius.

Il est donc evident que quand les Papes & les Evéques ont condamné les cinq Propositions au sens de Iansenius, ils n'ont point pris pour sens de Iansenius le sens de la premiere colomne, mais celui que les Iansenistes exposent dans la seconde colomne de leur distinction, & qu'ils attribüent à Iansenius.

Voila la premiere raison que j'ay alleguée, & que j'ay établie dans six articles, pour prevenir les chicaneries des Iansenistes; mais j'avoüe avec ingenuité que je n'ay pas esté assés éclairé, pour prevoir la réponse que le defenseur des propositions de la seconde colomne, propose dans le 8. Article de son libelle; & il est vray qu'elle est d'une invention si extraordinaire, que si cét Autheur ne l'eût donnée, elle ne seroit jamais entrée dans mon esprit.

Il pretend donc *que je fonde ma premiere raison sur un tres-faux principe, qui est que la condamnation du sens de Iansenius ne puisse servir à connoître aucun dogme condamné; & sur une tres-fausse division, qui est que le sens condamné doit étre necessairement ou celui de la premiere colomne, ou de la seconde.* Art. 8. pag. 53. 54.

Mais comment a-il l'audace de soûtenir que je fonde ma premiere raison sur cette division, que le sens condamné est necessairement, ou celui de la premiere, ou celui de la seconde colomne; puisque dans tout mon écrit je ne me sers jamais de ce dilemme qu'il m'attribüe tres-faussement.

En quel endroit de mon écrit a-il trouvé que je raisonne en cette maniere; *ou le sens condamné sous le nom de sens de Iansenius, est celui de la premiere colomne, ou celui de la seconde; le sens condamné n'est pas le sens de la premiere colomne; donc c'est le sens de la seconde.* Mais comment peut-il avoir trouvé ce dilemme dans mon écrit, puis

qu'il ne m'eſt pas méme venu dans la pensée.

Ie n'ay jamais ſupposé que le ſens condamné étoit neceſſairement ou celui de la premiere colomne, ou celui de la ſeconde; mais j'ay ſupposé, & je l'ay méme prouvé, que le Pape ayant condamné les cinq Propoſitions au ſens de Ianſenius, il doit avoir entendu ſous le nom de ſens de Ianſenius, le ſens que tous les Theologiens des deux partis reconnoiſſent pour le vray & legitime ſens de Ianſenius; & j'ay fait voir en ſuite que c'eſt le ſens exposé dans la ſeconde colomne.

Mais cét inconnu n'oſant pas nier que je n'aye raiſonné en cette maniere, a mieux aimé m'attribuer un dilemme qui n'eſt point de moy, que répondre nettement à la raiſon que j'ay proposée.

Quant à ce qu'il ajoute que je me ſuis fondé ſur ce faux principe, que la condamnation du ſens de Ianſenius peut ſervir à connoître les dogmes condamnez, je lui ſoûtiens que ce principe qu'il appelle *faux*, eſt ſi veritable, que ſi la condamnation du ſens de Ianſenius ne pouvoit ſervir à connoître les erreurs condamnées, & ſi le mot de ſens de Ianſenius ne ſignifioit rien de ſoy, les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ſe ſeroient mocquez de tous les fideles, lors qu'étant queſtion de ſçavoir en quel ſens ils ont condamné les cinq Propoſitions, ils ont répondu qu'ils les avoient condamnées dans le propre ſens de Ianſenius.

Si l'Auguſtin de Ianſenius étoit une Enigme que perſonne ne peut deviner; & ſi les paroles que ce Prelat emploïe pour s'expliquer ſur le ſujet des cinq propoſitions, étoint ſi obſcures, & ſi ambigües, qu'elles donnaſſent lieu aux Theologiens de les interpreter diverſement, ſans pouvoir demeurer d'accord de ſon vray & legitime ſens ſur ces propoſitions; alors on pourroit dire avec quelque fondement, que la condamnation du ſens

sens de Iansenius ne sçauroit servir a connoître les erreurs condamnées.

Mais, si au contraire Iansenius s'explique dans son Augustin d'une maniere si nette, & si intelligible, que les Theologiens des deux partis conviennent sans nulle dispute de son vray sens sur chaque Proposition; dés-la que le Pape declare que les cinq Propositions sont heretiques dans le propre sens de Iansenius: on ne peut doûter que cette condamnation ne tombe directement sur le sens precis & determiné, que tous ceux qui ont leu & examiné l'Augustin de Iansenius, ont reconnu pour son vray, & legitime sens sur les cinq Propositions.

Cecy fait voir l'étrange illusion du defenseur des propositions de la seconde colomne, quand il entreprend de montrer que par un raisonnement qui seroit fait sur le modele du mien, *on pourroit conclurre une chose tres fausse & tres-iniurieuse à l'Eglise.*

Pag. 51.

Car pour former un raisonnement qui soit fait sur le modele du mien, il faut mettre pour premier principe cette proposition, *Quand les Papes ont condamné les cinq propositions au sens de Iansenius, ils n'ont pas entendu sous le nom de sens de Iansenius, un sens que personne ne lui attribüé, mais ils ont entendu un sens que tous les Theologiens des deux partis reconnoissent pour le vray & legitime sens de Iansenius sur les cinq Propositions.*

Et aprés qu'on aura mis ce principe, qui est le fondement de ma premiere raison, il faut que le defenseur des Propositions de la seconde colomne, s'il veut raisonner comme moy, adjoûte cette autre Proposition. *Or il est manifeste qu'il n'y a point de Theologien, qui ait dit que Iansenius admet dans son Augustin une grace qui necessite la volonté; qu'il ne reconnoît point de grace vrayement suffisante qui ne soit efficace par elle-mémes qu'il n'admet point la méme indifferēce que les Thomistes, & qu'il nie*

formellement qu'elle soit requise dans cét état pour meriter & demeriter ; & tout au contraire, il est certain que tous les Theologiens des deux partis demeurent d'accord que Iansenius n'a enseigné autre chose sur le sujet des cinq Propositions, que le dogme de la grace efficace par elle-méme, & physiquement predeterminante, en la méme maniere que les disciples de S. Thomas le defendent dans leur Echole.

C'est neantmoins ce que cét Autheur Inconnu n'oseroit avancer ; parce qu'il sçait bien qu'il s'exposeroit à la risée de tout le monde, & qu'il seroit desavoüé, non seulement par tous les Theologiens Catholiques qui ont ont combattu les erreurs de Iansenius, mais aussi par les plus illustres disciples de ce Prelat, qui se mocquent dans leurs ècrits de la grace suffisante des Thomistes & des raisons qu'on allegue pour l'établir.

Et c'est ce qui l'a obligé de changer tout mon raisonnement, & d'en fabriquer un autre à sa phantaisie, pour en tirer en suite une conclusion tres-ridicule, & qui n'a nul rapport au principe que j'ay avancé.

Ainsi donc si cét Inconnu vouloit répondre solidement & en bon Theologien à ma premiere raison, il n'avoit que deux voyes à prendre ; l'une est de soûtenir que les Theologiens qui ont leu & examiné l'Augustin de Iansenius, lui ont attribué le sens contenu dans la premiere colomne de la distinction des sens ; l'autre est, de nier que les Theologiens des deux partis recconnoissent sans nulle contestation, que le sens contenu dans la seconde colomne est le vray sens de Iansenius sur les cinq propositions.

Cét Autheur à bien reconnu que s'il avoit dessein de refuter ma premiere raison, il devoit prendre l'une de des deux voyes ; mais s'en étant voulu servir dans le 9. 10. & 11. article de son Libelle, il l'a fait d'une maniere si peu sincere, & & si peu judicieuse, qu'il ne meriteroit pas qu'on se deut mettre en peine de le refuter, si

l'interest de la verité ne m'obligeoit de la defendre contre les chicaneries qu'il employe pour l'obscurcir.

La seconde Proposition sur laquelle j'ay fondé ma premiere raison, est composée de deux parties. L'une est, que de tous les Theologiens Catholiques, qui ont écrit contre la doctrine de Iansenius, il n'y en a pas un qui lui ait attribüé le sens exposé dans la premiere colomne de la distinction abregée, & qu'il est de notorieté publique que les seuls Iansenistes ont inventé ce sens, pour avoir lieu de dire que le Pape n'avoit condamné que ce sens; & qu'il n'avoit point touché au vray sens de Iansenius. L'autre est, qu'il n'y a point de Theologien Catholique qui n'accorde aux Iansenistes, que Iansenius soûtient le sens de la seconde colomne, en la maniere que je l'ay proposé dans la page 20. de l'écrit de la soûmission apparante.

Quant à cette derniere partie l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne, ne répond rien, & fait assez connoître par son silence, que les Theologiens des deux partis demeurent d'accord que les sens exposé dans la seconde colomne, est le vray sens de Iansenius. Et cela seul me suffit pour conclurre evidemment, que c'est ce sens precis & determiné que le Pape a condamné, quand il a declaré que les cinq Propositions estoient heretiques dans le propre sens de Iansenius: puis qu'il n'a pû entendre par le mot de sens de Iansenius, que celui que tous les Theologiens qui ont leu & examiné l'Augustin de Iansenius reconnoissent sans nulle contestation, pour son vray & legitime sens.

Mais avant que de passer à l'autre partie de ma seconde Proposition, je suis obligé de me plaindre de la mauvaise foy de cét Autheur inconnu, lequel n'ayant pas assez de temerité d'attaquer ce que j'avois dit sur ce sujet, ne rougit pas neantmoins de soûtenir dans l'or-

ziéme article de ſon Libelle, *que ie fonde ma premiere raiſon ſur un autre fait qui eſt, que tous les Theologiens ſont demeurez d'accord que le ſens condamné eſt celui de la ſeconde colomne*; Car c'eſt une impoſture ſi groſſiere, que je m'étonne que cét Autheur ait eu le front de l'avancer.

Ie n'ay jamais fondé ma premiere raiſon ſur ce *que tous les Theologiens demeurent d'accord que le ſens condamné eſt celui de la ſeconde colomne*: c'eſt une inſigne fauſſeté qui me donne un juſte ſujet de douter s'il a jamais leu mon écrit, & s'il n'a pas composé le ſien ſur les fauſſes remarques qu'on lui a données: mais j'ay fondé ma raiſon ſur ce que tous les Theologiens Catholiques accordent aux Ianſeniſtes, que le ſens exposé dans la ſeconde colomne eſt le vray ſens de Ianſenius; Et je perſiſte encore dans le méme ſentiment, pourveu qu'on n'altere pas ce ſens par les fauſſes gloſes de quelques nouveaux Ianſeniſtes qui, pour garantir d'erreur la doctrine de leur maître, s'efforcent de la confondre avec celle des Thomiſtes.

Cét Autheur inconnu attaque particulierement la premiere partie de ma ſeconde propoſition, & il entreprend de prouver que les Theologiens Catholiques ont attribüé à Ianſenius le ſens de la premiere colomne; mais la foibleſſe de ſes raiſons fait voir tres-clairement que ſa pretention eſt tres-mal fondée.

Il ſoûtient que les Theologiens Catholiques ont atbüé à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la premiere Propoſition, parce qu'ils ont dit que Ianſenius defendoit l'erreur de Calvin touchant l'impoſſibilité des Commandemens de Dieu.

Mais on a répondu que Calvin a deux erreurs ſur ce ſujet; l'une à l'égard des Commandemens que l'on accomplit en quelque maniere, ſoûtenant qu'on ne les garde jamais ſi bien & ſi parfaitement, qu'en les gardant on ne commette quelque peché; l'autre eſt à l'égard des

Commandemens qu'on ne garde point du tout : car Calvin soûtient qu'ils sont impossibles à l'égard de ceux qui ne les accomplissent point : Et c'est une suite de ce qu'il enseigne dans le second livre de ses institutions, où il n'admet point d'autre grace interieure de Iesus-Christ que celle qui est efficace, traittant de phrenetiques les Docteurs Catholiques qui reconnoissent qu'il y a des graces de Iesus-Christ qui n'ont pas l'effet qu'elles peuvent avoir, par la resistence criminelle de ceux qui les reçoivent.

Et c'est cette derniere erreur de Calvin, & non la premiere, que les Docteurs Catholiques ont attribuée à Iansenius ; & ils se sont expliquez si souvent & si nettement sur ce sujet, qu'il faut avoir perdu le front & la conscience, pour oser soûtenir qu'ils ont attribüé à Iansenius la premiere erreur de cét Heresiarque.

Et quand ils auroient été assez malicieux, ou assez ignorans pour imposer à Iansenius une erreur si grossiere, le Pape, les Cardinaux, & les Consulteurs qui avoient devant les yeux l'Augustin de Iansenius, auroient reconnu d'abord leur imposture, puis qu'il est manifeste que cette erreur n'a nul rapport à la doctrine de ce Prelat.

Mais pour convaincre entierement cét Inconnu, & lui faire comprendre que ceux qui ont poursuivi à Rome la condamnation de la doctrine de Iansenius contenuë dans les cinq Propositions, lui ont seulement attribué ce sens, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux justes qui ne les gardent point, parce qu'étant destituez du secours de la grace medicinale de Iesus-Christ, ils manquent de forces suffisantes pour les accomplir : je veux rapporter icy un témoignage authentique que cét Autheur n'oseroit rejetter, puis qu'il est rapporté par S. Amour.

Ce Iournaliste raconte dans la cinquiéme partie de

son ouvrage chap. 8. que Mr. Hallier & ses Collegues allant visiter les Cardinaux pour les instruire sur les cinq Propositions, dont ils demandoient la condamnation, leur presentoient un écrit fort court, dans lequel ils expliquent quel est le sens de Iansenius sur chaque Proposition.

Or dans cét écrit on n'attribüe point à Iansenius d'autre sens sur la premiere Proposition, & on ne demande point la condamnation d'autre doctrine, que de celle que j'ay rapportée comme étant de Iansenius; car aprés avoir rapporté la premiere Proposition, & marqué le livre & le chapitre de Iansenius, d'où elle étoit extraite, cés Messieurs adjoûtent que le sens de cette Propoſiposition est, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux justes qui ne les accomplissent point, parce qu'ils sont destituez du secours de la grace suffisante qui leur donne le pouvoir suffisant de les garder, & de prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir. *Sensus est, mandata Dei hominibus iustis qui præcepta divina transgrediuntur esse impoßibilia, defectu auxilii sufficientis, quo vel poßint eadem implere, vel necessariam ad eadem implenda gratiam petere.*

Ces seules paroles sont plus que suffisantes pour faire connoitre deux insignes faussetez que l'Autheur de la defense des Propositions de la seconde colomne avance dans son libelle, avec la méme hardiesse qu'il soûtiendroit des veritez incontestables.

La premiere est dans le chapitre 8. où il dit, *qu'il est à remarquer que les Docteurs* qui pressoient la condamnation des cinq Perpositions, parlant aux Cardinaux, & aux Consulteurs, *ne donnoient aucun sans precis & particulier aux Propositions, & qu'ils se contentoient d'accuser en general ces Propositions de contenir le sens de Calvin sur la poßibilité des preceptes, & une grace neceßitante.*

Nous voyons cependant par l'écrit que S. Amour

rapporte dans son journal, que ces Docteurs donnoient un sens precis & determiné à châque Proposition, qu'ils presentoient ce sens aux Cardinaux, & aux Consulteurs quand ils leur alloient faire leurs instructions sur les cinq Propositions : & qu'ils marquoient en particulier qu'elle étoit l'erreur quils attribüoient à Iansenius sur la possibilité des Commandemens.

La seconde fausseté est dans le chapitre 9. du méme libelle, où il est dit que lors que les Iesuites ont combattu la premiere Proposition, comme contenant l'erreur de Luther & de Calvin, on a deu croire qu'ils attribüoient à Iansenius, & qu'ils avoient dessein de faire condamner dans la premiere Proposition l'erreur de ces deux heretiques, qui pretendent qué toutes les actions des justes sont soüillées de peché, & non pas une erreur chimerique, qui n'a jamais été tenuë par Luther ni par Calvin.

Mais Il est tres-faux que les Cardinaux & les Consulteurs ayent deu ou méme ayent peu croire que les Iesuites pretendoient attribüer à Iansenius cette erreur, & la faire condamner dans la premiere Proposition, puis que les Iesuites & tous les Catholiques presentoient par les mains de Mr. Hallier & de ses Collegues l'erreur precise & determiée qu'ils attribüoient à Iansenins & qu'ils croïoient devoir étre condamnée dans la premiere Proposition.

Et quand les Iesuites auroient eu une pretention si ridicule, les Cardinaux & les Consulteurs se seroient mocquez de léur pretention, & leur auroient fait connoître par la seule léćture du chapitre de Iansenius cité dans l'écrit de Mr. Hallier, qu'ils imposoient evidemment à Iansenius, s'ils lui attribuoient l'erreur contenuë dans la premiere Proposition de la premiere colomne.

Cét Autheur inconnu n'est pas moins plaisant, quand il s'agit de montrer que les Theologiens Catholiques

ont attribué à Iansenius le sens de seconde Proposition de la premiere colomne ; car ne pouvant faire voir qu'aucun Docteur Catholique ait attribué à ce Prelat le sens que j'avois rapporté dans mon écrit, il dit qu'outré le sens erronné que j'ay rapporté, il y en a encore deux autres, & que je ne puis pas nier que les Iesuites n'ayent attribüé au moins le troisiéme à Iansenius.

Cela veut dire, qu'il m'accorde tout ce que j'ay soûtenu dans l'écrit de la soûmission apparente sur la seconde Proposition : & il pretend seulement que dans la premiere colomne il y a un troisiéme sens erronné sur la seconde Proposition, que les Iesuites ont attribué à Iansenius, & en particulier le P. Annat, *puis qu'il lui impute d'avoir soûtenu que toute grace interieure de Iesus-Christ surmonte toute resistence de la volonté.*

On ne sçauroit trouver dans l'écrit du P. Annat cette proposition que cét inconnu lui impute, *toute grace interieure de Iesus-Christ surmonte toute resistence de la volonté.* Mais il est bien vray, qu'on y trouve ces Propositions de Iansenius. *Que saint Augustin, les Peres Latins qui ont disputé de la grace contre les Pelagiens, & l'Eglise dans les Conciles generaux & provinciaux approvez par le S. Siege n'ont iamais reconnu, ny pû reconnoître d'autre grace de Iesus-Christ, que celle qui est efficace. Que cette grace medicinale de Iesus-Christ est d'une telle nature, qu'elle brise les portes dés-lors qu'elle frappe, dompte la repugnance de la volonté, & surmonte toute la resistence, tollit omnem eius resistentiam.*

Iansen. lib. 2. de grat. cap. 27.

Ibid. c. 24.

C'est pourquoy si de ces deux propositions rapportées per le P. Annat dans la demonstration du fait, cét Autheur inconnu croit avoir droit de conclurre, que les Iesuites attribuënt à Iansenius ce sens erroné sur la seconde Proposition, *dans l'état de nature corrompüe on ne resiste iamais à la grace interieure de Iesus-Christ, quant à l'effet éloigné auquel elle dispose*, il me semble que l'on pourra

pourra conclurre avec plus de raison que ce n'est pas le P. Annat & les Iesuites, mais que c'est Iansenius méme qui s'attribue ce sens erroné, puis que les deux propositions que le P. Annat a rapportées dans son écrit, sont formellement & en mémes termes dans l'Augustin de Iansenius.

Mais pour faire comprendre à cét Autheur qu'il est tres-mal informé de la doctrine que les Iesuites attribuënt à Iansenius sur la seconde Proposition, il est important de remarquer, que quand on dit *qu'on ne resiste iamais à la grace de Iesus-Christ quant à l'état éloigné auquel elle dispose*, on ne veut dire autre chose dans le langage commun des hommes, sinon que la grace de Iesus Christ a toûjours l'effet éloigné auquel elle dispose, & qu'ainsi ces petites graces qui excitēt dans la volonté des desirs imparfaits du bien, sont toûjours suivies du consentement parfait de la volonté, auquel elles disposent.

Or je soûtiens au defenseur des propositions de la seconde colomne, qu'il n'y a jamais eu de Iesuite qui ait attribüé à Iansenius une extravagance si étrange ; & ils sont si éloignez de le faire, que tout au contraire ils soûtiennent que selon Iansenius cette petite grace qui donne à la volonté un desir commencé du bien, n'est pas capable d'obtenir de la volonté un consentement parfait dans les circonstances dans lesquelles Dieu la donne, & que cela lui est autant impossible, qu'à un aveugle de voir, à un sourd d'entendre, & à un boiteux de marcher droit.

Tout cé que les Iesuites attribuënt à Iansenius sur ce sujet, est qu'on ne resiste jamais à la grace de Iesus-Christ, quant à l'effet à l'égard duquel elle donne un pouvoir vrayement suffisant, prochain, & accompli: parce que ce Prelat ne reconnoît point de grace qui donne en aucun bon sens le pouvoir suffisant, prochain

de produire un effet, qui ne soit invinciblement suivie de cét effet. Et c'est le sens exposé par les cinq Deputez dans la seconde colomne de leur distinction.

Ce n'est pas que les Iesuites, & toutes les personnes intelligẽtes ne se mocquent de la resistance ridicule que les Ianlenistes attribuent à la volonté, quand elle ne donne pas un consentement parfait à une petite grace, laquelle étant plus foible que le mouvement indeliberé de la cupidité, ne peut donner à la volonté qu'un desir imparfait du bien: car puis que selon Iansenius il est autant impossible que la volonté consente parfaitement à cette grace dans ces circonstances, qu'il est impossible à un aveugle de voir dans son aveuglement; il est aussi frivole & aussi ridicule de dire qu'on resiste à cette petite grace, quand on ne consent pas parfaitement à son mouvement, qu'il est ridicule de dire qu'un aveugle resiste à celui qui le sollicite à voir un beau tableau qu'il lui presente, quand il ne le voit point. Mais on ne se mettroit pas beaucoup en peine que les Iansenistes fussent ridicules en leur maniere de parler, pourveu que dans le fonds leurs sentimens fussent orthodoxes.

Quant à la troisiéme proposition l'Autheur de la defense des propositions de la seconde colomne, pretend que les Iesuites ont attribüé à Iansenius le sens erroné qui est exposé dans la premiere colomne de leur distinction: & la raison qu'il allegue pour le prouver, est par-
Pag. 51. ce que je reconnois que quelques Theologiens lui ont attribué ce sens comme une consequence necessaire de ses principes.

Mais il est tres-faux que dans mon écrit de la Soûmission apparente, *je sois demeuré d'accord que quelques Theologiens ont attribüé ce sens à Iansenius, comme étant une suite de ce qu'il enseigne*, puis que tout au contraire je dis formellement dans cét écrit *que ces Theologiens n'ont*
Pag. 23. *jamais pensé à dire que Iansenius enseigne que les mouve-*

mens indeliberez de la concupiscence sont libres & dignes de peine ; & qu'ils sçavent tres-bien que ce Prelat dit expressement le contraire.

I'ay dit seulement que quelques Theologiens *ont crû que pour parler consequemment Iansenius devoit dire que les mouvemens indeliberez sont en nôtre pouvoir, & que nous en sommes les maistres.* Mais quoy que ces Theologiens soient dans ce sentiment, ils n'ont pas dit neantmoins que Iansenius admette cette consequẽce, ou qu'il reconnoisse que c'est une suite necessaire de ses principes. Et ainsi ils ne lui ont jamais attribué ce sens, ni comme son vray sens sur la troisiéme proposition, ni comme une suite que lui méme admette, comme étant necessairement liée avec ses principes.

Mais n'est-il pas vray, dit cét Autheur, que les Iesuites attribuënt à Iansenius des opinions qu'il n enseigne nulle part, parce qu'ils pretendent qu'elles suivent de ses principes? On peut donc dire qu'ils lui ont attribué ce sens erroné de la troisieme proposition, parce qu'ils estiment que c'est une suite necessaire de sa doctrine.

Ie réponds premierement que les Iansenistes peuvent dire autant qu'il leur plairra que les Iesuites attribuënt ce sens à Iansenius; car pourveu qu'on demeure d'accord que les Iesuites ne le lui attribuent point, cela me suffit pour justifier ce que j'ay avancé dans mon écrit de la Soûmission apparente, qu'il n'y a point de Iesuite qui n'ait attribué à Iansenius le sens erroné qui est exposé dans la premiere colomne au sujet de la troisiéme Proposition.

Ie réponds en second lieu qu'il n'est point vray que les Iesuites attribuent à Iansenius des opinions qu'il n'admet point ni en termes formels, ni en termes equivalens, ou que méme il rejette formellement, soûs pretexte qu'ils croient qu'elles sont des suites necessaires de ses principes. On sçait bien que Iansenius s'est servi d'un artifice

ſemblable pour faire paſſer pour dogmes de S. Auguſtin pluſieurs propoſitions erronées qu'il a tirées comme des ſuites neceſſaires de quelques paſſages de S. Auguſtin mal entendus ; mais les Ieſuites n'ont pas beſoin d'avoir recours à cét artifice pour attribuër à Ianſenius le ſens des cinq propoſitions contenu dans la ſeconde colomne, puis que ce ſens eſt formellement ſoûtenu dans ſon Auguſtin.

Les trois exemples citez par cét Inconnu font voir evidemment qu'il manque de bonnes raiſons pour juſtifier ce qu'il avance : car il n'eſt pas vray que les Ieſuites ayent dit que Ianſenius nie en termes formels la grace ſuffiſante des Thomiſtes ; mais ils ont dit ſeulement, & cela leur ſuffit, qu'il n'admet point cette ſorte de grace, qu'il dit qu'elle n'eſt point une vraye grace de Ieſus-Chriſt, & qu'elle s'accorde tres-mal avec ſes principes, qu'il rejette toutes les raiſons que les Thomiſtes alleguent pour l'établir, & que la grande raiſon qu'il emploïe pour combattre la grace ſuffiſante en general, ne prouve rien du tout, ou combat principalement la grace ſuffiſante des Thomiſtes. Voila ce que les Ieſuites ont dit ſur ce ſujet, & que j'ay prouvé au long dans la ſeconde partie de cét ouvrage.

Quant à la grace neceſſitante, il eſt tres-faux que les Ieſuites ayent attribué à Ianſenius l'opinion de la grace neceſſitante, ſi par ce mot de grace neceſſitante on entend une grace qui extorque le conſentement de la volonté, quoy qu'elle ne veuïlle point, c'eſt à dire, par violence & par contrainte, étant manifeſtement impoſſible que la volonté veuïlle ou conſente par violence & contre ſa volonté : & l'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne s'expoſe viſiblement à la riſée de toutes les perſonnes intelligentes, lors que voulant montrer que j'attribuë à Ianſenius le ſens de la premiere colomne ſur la quatriéme Propoſition, il oſe

soûtenir que *dire que la grace necessite la volonté, & dire que le libre arbitre meu & excité par la grace, ne peut la re-* Pag. 58.
ietter, quoy qu'il veüille, en sorte que comme j'ay ajoûté dans mon écrit, & que cét Inconnu a supprimé, *elle lui arrache le consentement par violence & par contrainte, est toute la méme chose.* Car il est certain que Dieu s'aime necessairement soy-méme, & il s'aime neantmoins sans violence & sans contrainte; & les Bien-heureux aiment Dieu necessairement, quoy que leur amour soit exempt de violence & de contrainte: Et ce bon homme renverse en un moment toute la doctrine de Iansenius sur le sujet du libre arbitre, s'il ne distingue point la simple necessité d'avec la necessité de violence & de contrainte.

Si par le mot *de grace necessitante*, on entend une grace, qui donne à la volonté le pouvoir d'agir d'une telle maniere, qu'elle fait invinciblement, ou par une force invincible que la volonté veut & opere le bien, en sorte qu'il n'est pas en la puissance du libre arbitre d'empécher que cette grace n'ait l'effet, qu'elle nous donne le pouvoir de produire: on demeure d'accord que les Iesuites ont dit que Iansenius admet en ce sens aussi bien que Calvin, *une grace necessitante*, & ils ne tirent pas seulement cette proposition comme une consequence, qui suit necessairement des principes de Iansenius, mais ils la lui attribüent comme une conclusion qu'il s'efforce d'établir dans le livre second de la grace du Sauveur.

Pour l'indifference de mutabilité, Iansenius s'explique si nettement sur ce sujet dans les mémes endroits que les Iansenistes rapportent, qu'il est bien difficile de faire voir qu'il reconnoisse une autre sorte d'indifferēce dans la volonté de l'homme, soit qu'il fasse le mal, poussé par l'ardeur de la cupidité, soit qu'il fasse le bien excité par le mouvement de la grace.

Mais ce n'est pas le point dont il est ici question,

puis qu'il ne s'agit maintenant que de faire voir que les Theologiens Catholiques n'ont jamais attribué à Iansenius le sens de la premiere colomne sur la troisiéme & sur la quatriéme Proposition.

Ce méme Autheur fait grand pitié quand il parle de la cinquiéme Proposition ; car n'osant pas soûtenir contre la verité manifeste, qu'il y a des Catholiques qui ont attribüé à Iansenius le sens de la premiere colomne sur la cinquiéme Proposition : il se contente de dire, que puis que mon silence fait voir *que la cinquiéme Proposition de la secõde colomne ne contient pas le sens condamné par le Pape, il n'y a plus à examiner si c'est le sens de la premiere colomne, ou un autre que le Pape a condamné.*

Mais ne voit il point lui-méme qu'il ne s'agit pas maintenant de sçavoir si la condamnation du Pape tombe sur le sens de la premiere colomne, ou sur le sens de la seconde, & qu'il est seulement question de sçavoir si j'ay dit vray ou faux, quand dans l'écrit de la soûmission apparente, j'ay soûtenu qu'il n'y avoit point de Theologien, qui ait attribué à Iansenius le sens de la premiere colomne sur la cinquiéme Proposition : cét Inconnu fait voir d'une part par son silence que j'ay dit vray : & il n'a peu nier de l'autre que tous les Theologiens ne demeurent d'accord que Iansenius admet le sens que je lui ay donné ; c'est donc à lui à voir si la conclusion que j'ay tirée des principes que j'ay posez peut étre rejettée par un homme raisonnable.

CHAPITRE V.

Que le defenſeur des Propoſitions de la ſeconde colomne refute tres-mal la ſeconde raiſon dont je me ſuis ſervi pour montrer que le ſens contenu dans ces Propoſitions a été condamné par le ſaint Siege.

LA ſeconde raiſon que j'ay alleguée pour prouver que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq Propoſitions le ſens expoſé dans la ſeconde colomne, eſt que les Ianſeniſtes demeurent d'acord que ce Pape a condamné les cinq Propoſitions dans le ſens propre & naturel qu'elles enferment, eu égard aux paroles qui les compoſent, & qu'il eſt conſtant que le ſens propre & naturel des cinq Propoſitions, eu égard aux paroles qui les compoſent, n'eſt pas le ſens contenu dans la premiere colomne, mais celui qu'on a expoſé dans la ſeconde, ainſi que j'ay fait voir ſur châque Propoſition dans les articles 21. & 22. de la ſoûmiſſion apparente, d'où j'ay conclu que c'eſt certainement le ſens de la ſeconde colomne que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq Propoſitions.

L'Autheur de la defenſe des propoſitions de la ſeconde colomne ſe tourmente bien fort pour répondre à cette raiſon, mais avec ſi peu de ſuccez, qu'il fait juger par ſa maniere de répondre, qu'il connoît bien lui-méme qu'il ne répond point, & qu'une perſonne intelligente ne ſçauroit ſe contenter d'une réponſe ſi mal concertée.

Premierement il suppose que je me sers d'un dilemme, & que je conclus que le sens de la seconde colomne, est le sens propre & naturel des cinq propositions considerées en elles-mémes : parce qu'il est constant que leur sens naturel, n'est pas celui que les cinq Deputez leur ont attribué dans la premiere colomne de leur distinction.

Art.12. pag. pag. 65.

Mais c'est une pure imagination de cét Inconnu, laquelle n'est jamais entrée dans mon esprit, les Iansenistes ayant soûtenu hardiment dans leurs écrits que le sens propre & naturel des cinq Propositions, eu égard aux paroles qui les composent, étoit celui de la premiere, & non celui de la seconde colomne, j'ay entrépris de prouver le contraire dans deux articles. Dans l'un je montre par l'examen de châcune des propositions condamnées, que leur sens propre & naturel ne peut étre le sens de la premiere colomne ; dans l'autre je fais voir avec la méme methode, que le sens naturel de châcune des cinq propositions est celui-là méme que les cinq Deputez leur ont donné dans la seconde colomne de leur distinction, d'où j'ay conclu que le Pape ayant condamné les cinq propositions dans leur sens propre & naturel, il faut qu'il les ait condamnées dans le sens de la seconde colomne.

Si cét Autheur a pris la peine de lire mon écrit, il ne peut ignorer que je ne me sois servi de cette raison ; mais ayant reconneu, qu'il lui seroit bien difficile de la détruire, il s'est avisé d'en substituer une autre, qu'il peut refuter avec moins de peine.

Il est vray qu'aprés avoir refuté cette raison chimerique que lui-méme a fabriquée, il ajoûte que je me tourmente fort inutilement voulant montrer que nulle propositiõ de la premiere colomne ne contiẽt le sens propre & naturel des condamnées : puis qu'il est manifeste, que le sens naturel de la quatriéme proposition, qui est que

Art. 12. pag. 65.

la grace necessite la volonté, est contenu dans la premiere colomne.

Mais j'ay fait voir dans le chapitre precedent que la quatriéme proposition de la premiere colomne, parle d'une grace qui necessite la volonté d'une necessité de violence & de contrainte : ce qui n'est nullement le sens propre & naturel de la quatriéme proposition que le Pape Innocent a condamnée. Car le sens propre & naturel de la proposition condamnée est, que la grace de Iesus-Christ sans laquelle il n'est pas au pouvoir du libre arbitre de faire aucune action de pieté, est d'une telle nature, qu'il ne nous est pas libre de la rejetter; ou de la suivre si nous voulons; mais qu'elle fait invinciblement que la volonté veut & opere : ce qui signifie seulement une simple necessité, & non pas une necessité de contrainte.

C'est tout ce que cét Inconnu a peu dire contre le 21. article de mon écrit, faisant assez connoître par cette réponse qu'il manquoit de bonnes raisons pour le combattre, puis que pour ne paroitre pas tout à fait muet en cette rencontre, il a été obligé de confondre la simple necéssité avec la necessité de contrainte, quoy que tout le monde sçache qu'il y a une tres-grande difference entre ces deux sortes de necessité.

Quant au 22. article du méme écrit, où j'ay montré que le sens propre & naturel des propositions condamnées, est celui de la seconde colomne, cét Autheur se contente de dire que tout ce que j'ay dit dans cét article ne peut rien prouver, parce que je ne parle que des propositions que j'ay falsifiées & corrompuës : mais j'ay montré dans la premiere partie de cét écrit que c'est une pure imposture de cét Inconnu : & puis que son silence est un aveu tacite que le sens que j'ay proposé dans cét article, est le sens propre & naturel des propositions condamnées, il me donne lieu

de conclurre qu'attendu que Ianſenius defend les cinq propoſitions en ce méme ſens, ainſi que je l'ay demontré dans le chap. 1. de cette derniere partie ; il ſoûtient par conſequent les propoſitions condamnées dans le ſens propre & naturel qu'elles enferment, eu égard aux paroles qui les compoſent: d'où il ſuit que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin le méme ſens precis & determiné que le Pape Innocent X. a condamné comme heretique dans les cinq propoſitions. Et c'eſt l'aveu de cette verité que nous demandons aux Ianſeniſtes, & qu'ils ſont enfin obligez de nous accorder, aprés l'avoir refusé pendant vingt ans.

CHAPITRE VI.

Où pour appuïer la troiſiéme raiſon que j'ay alleguée dans la Soûmiſſion apparente, l'on repreſente le ſens determiné que Mr. Hallier & ſes Collegues ont attribüé à Ianſenius.

LA derniere raiſon que j'ay alleguée dans l'écrit de la Soûmiſſion apparente, pour prouver que le Pape avoit condamné le ſens exposé dans la ſeconde colomne, eſt que par l'aveu méme des cinq Deputez Ianſeniſtes c'étoit le ſens qui étoit conteſté en France parmi les Theologiens, & ſur lequel les Evéques de France demandoient au Pape qu'il lui plût de donner ſa deciſion.

Le defenſeur de ce méme ſens voulant refuter cette raiſon dans le 13. & 14. article de ſon libelle dit que

tout mon raisonnement est fondé sur ce mot de *sens contesté*, & que *ce n'est qu'une chicanerie, & une pure equivoque*: Et pour bien démêler cette equivoque, il met une confusion si horrible dans toute cette matiere, que s'il avoit merité quelque creance parmi les honnêtes gens, on seroit persuadé par la lecture des 2. articles que j'ay marquez, qu'on ne sçavoit ce que l'on faisoit à Rome, quand on travailloit à l'examen & à la condamnation des cinq propositions; parce qu'on ne disoit pas la verité de part ni d'autre, & que les Theologiens des deux partis s'efforçoient de tromper le Pape & les Cardinaux.

Messieurs Hallier, Ioyset & Lagaud Docteurs de Sorbonne, qui porsuivoient la condamnation des cinq propositions, faisoient entendre au Pape & aux Cardinaux que le sens des propositions sur lequel on contestoit en France, étoit celui de la premiere colomne: & ils trompoient le Pape & les Cardinaux, par cette fausse supposition: parce qu'il n'y avoit point de Theologien en France, qui ne condamnât ce sens, comme heretique & Calviniste.

Les cinq Deputez Iansenistes soûtenoient au contraire devant le Pape & les Cardinaux, que le sens contesté étoit la grace efficace par elle-méme en la maniere que les disciples de saint Thomas l'expliquent dans leur Echole; & ils trompoient pareillement le Pape & les Cardinaux, par la fausseté de ce fait: car il n'y avoit point de Theologien en France qui accusât d'heresie la doctrine des Thomistes sur le sujet de la grace & du libre arbitre.

Voila où se reduit toute la force de la réponse que cét Autheur inconnu a donnée à ma troisiéme raison; & parce que dans ces deux articles il avance plusieurs faits qui ne peuvent servir qu'à mettre une plus grande confusion dans toute cette affaire, il est important de donner un dernier éclaircissement à cette matiere, exposant

nettement, & de bonne foy, le sens qui étoit en contestation, & dont on demandoit la condamnation.

Ie mets donc en fait, & je soûtiens aux Iansenistes que Mr. Hallier & ses Collegues qui poursuivoient à Rome la condamnation des cinq propositions, demandoient uniquement au Pape & aux Cardinaux qu'elles fussent condamnées dans le sens precis & determiné que j'ay marqué dans le 21. article de la soumission apparente, & que je veux representer icy le plus nettement qu'il se pourra pour le soulagement du Lecteur.

Premierement ces Docteurs representoient aux Cardinaux & aux Consulteurs, que le sens de la premiere proposition dont ils demandoient la condamnation, étoit, *que les hommes justes qui n'accomplissent pas les Commandements de Dieu, sont dans l'impossibilité de les accomplir, étant destituez du secours de la grace suffisante qui leur donne le pouvoir de les garder, & de prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir.*

C'est en cette maniere que ces Docteurs s'expliquent dans l'écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux & aux Cõsulteurs, quand ils leur faisoient leurs instructions sur les cinq propositions; car dans cét écrit rapporté par S. Amour dans son journal, ils disent que le sens de la premiere proposition est, *mandata Dei hominibus iustis qui præcepta divina transgrediuntur, esse impoßibilia, defectu auxilij sufficientis, quo vel poßint eadem implere, vel necessariam ad ea implenda gratiam petere.*

Et afin de lever tous les doutes qu'on auroit peu former sur le mot de *grace suffisante*, ces mémes Docteurs declarent dans le méme écrit, qu'ils entendent par le mot de *grace suffisante*, une grace qui soit veritablement & proprement suffisante, *quæ verè sufficiens sit*, c'est à dire, une grace qui donne veritablement à l'homme juste le pouvoir requis pour accomplir les Commandemens de Dieu, ou pour prier comme il faut, afin

d'obtenir la grace de les accomplir, *quæ nemini facultatem tribuat justis aut implendi præceptum, aut petendi gratiam necessariam ad illud implendum.*

De sorte que selon le sentiment de ces Docteurs le sens de la premiere proposition est, que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux hommes justes qui ne les gardent point, parce qu'ils manquent du secours de la grace vrayement suffisante qui leur donne tout le pouvoir requis pour accomplir les Commandemens, ou pour prier comme il faut pour obtenir la grace de les accomplir.

Et c'est en ce méme sens que j'ay entendu la premiere proposition de la seconde colomne; & je feray voir bien-tôt aprés, que je ne me suis point trompé, quand j'ay donné ce sens aux paroles des cinq Deputez, ou qu'ils ont tres-mal defendu à Rome la cause de Iansenius, qu'on leur avoit confiée.

Secondement ces mémes Docteurs donnoient ce sens à la proposition. *Dans l'état de la nature corrompüe, il n'y a point de grace actuelle, & interieure de Iesus-Christ, à laquelle la volonté de l'homme resiste effectivement. In statu naturæ lapsæ nullam esse gratiam Christi actualem internam cui voluntas humana de facto dissentiat.*

Et pour montrer qu'ils n'attaquoient point dans cette proposition la doctrine de S. Augustin touchant la grace efficace, ils ajoûtent dans leur écrit que c'est bien autre chose de dire qu'il y a une sorte de grace qu'on ne rejette point, & de soûtenir qu'outre la grace efficace S. Augustin n'en a jamais admis aucune qui soit vrayement suffisante, que le premier est Catholique, & que le second n'est soûtenu que par Calvin & ses sectateurs. *Aliud est asserere sanctum Augustinum admisisse aliquod genus gratiæ quæ infallibiliter effectum suum consequatur, & à nullo duro corde respuatur; aliud asserere sanctum Augustinum nullam aliam gratiã præter efficacem admisisse quæ*

sufficiens sit : primum Catholicum est, secundum nonnisi à Calvino eiusque sequacibus fuit assertum.

Nous voyons par ces paroles que selon la pensée de ces Docteurs le sens de la seconde proposition est, qu'il n'y a point de grace de Iesus Christ qui soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui n'ait infailliblement cét effet ; Et c'est en ce sens que j'ay pris la seconde proposition de la seconde colomne.

En troisiéme lieu ces Docteurs donnoient ce sens à la troisiéme proposition ; dans l'état où nous sommes, *afin qu'une action meritoire, ou demeritoire, soit censée libre de la liberté requise pour meriter & demeriter, la liberté d'indifference n'est pas requise, mais il suffit qu'on la fasse volontairement & sans contrainte, Vt actio quæ meritoria & demeritoria est, libera censeatur, non requiritur ut fiat cum indifferentia, sed sufficit ut modo voluntariè & sine coactione fiat.*

Ces Docteurs ne pretendent pas dire par ces paroles, que les mouvemens indeliberez sont vrayement libres de la liberté requise pour meriter & demeriter : car il est constant que ces mouvemens ne sont pas proprement volontaires, s'élevant en nous sans une déliberation precedente, & sans le consentement, & méme contre le consentement de la volonté : & ces Docteurs disent dans leur proposition qu'afin qu'une action ait la liberté requise pour meriter & demeriter, il faut qu'on la fasse *volontairement*, c'est à dire avec une pleine déliberation, & sans contrainte, *sufficit ut voluntariè fiat, & sine coactione*, & c'est en ce méme sens que j'ay expliqué la troisiéme proposition de la seconde colomne.

En quatriéme lieu, les mémes Docteurs donnoient ce sens à la quatriéme proposition ; la grace necessaire dans cét état pour toutes les actions n'est pas d'une telle nature, qu'il soit au pouvoir de la volonté de la rejetter ou de la suivre ; mais elle est telle qu'elle necessite la vo-

lonté à consentir, de telle sorte qu'il n'est pas en son pouvoir de ne pas consentir. *Non esse talem cui possit humana voluntas consentire, vel dissentire, sed talem, quæ necessitatem inferat voluntati, ita ut ei non possit dissentire.*

Ils ne disent pas qu'elle est d'une telle nature que le libre arbitre de l'homme ne lui sçauroit resister encore qu'il le voulût; car ces paroles marquent une necessité de violence & de contrainte; mais ils disent seulement qu'elle impose à la volonté une telle necessité d'agir, qu'il n'est pas au pouvoir de la uolonté de ne pas consentir à son attrait; & c'est ainsi que j'ay interpreté la quatriéme proposition de la seconde colomne.

Enfin les mémes Docteurs donnoient ce sens à la cinquiéme proposition; Iesus-Christ est mort seulement pour le salut des predestinez, en sorte qu'il n'a point offert sa mort, ni donné à aucun reprouvé des secours suffisans pour se sauver. *Christus non pro omnibus, sed pro prædestinatorum salute tantùm mortuus est; ita ut omnibus reprobis negata sint auxilia sufficientia quibus possint salvari.* C'est ce méme sens que j'ay attribüé à Iansenius & à ses disciples sur la cinquiéme proposition de la seconde colomne.

Voila le sens precis & determiné que Mr. Hallier & ses Collegues ont donné aux cinq propositions, & dont ils ont demandé la condamnation; les Iansenistes ne sçauroient le desavoüer, puis que S. Amour rapporte leur écrit dans son Iournal, pag. 284. 285. & ajoûte que ces Docteurs *le presentoient à Messieurs les Cardinaux en leur allant faire leurs instructions sur les cinq propositions tout à la fois, & dans une seule audience, qui pouvoit étre d'une heure de temps, ou environ, plus ou moins.* Voici maintenant les conclusions que l'on doit tirer de ce fait, & qui donnent un grand éclaircissement à cette matiere,

CHAPITRE VII.

Où l'on tire diverses conclusions de ce qui a été dit, qui donnent un grand éclaircissement à toute cette contestation.

LA premiere conclusion qui suit evidemment de ce que j'ay rapporté dans le chapitre precedent, est que les Theologiens qui poursuivoient à Rome la condamnation des cinq propositions, n'ont jamais fait entendre au Pape & aux Cardinaux qu'on les defendoit en France au sens de la premiere colomne, ny demandé qu'elles fussent condamnées en ce sens.

On ne peut mieux juger de ce que ces Theologiens ont fait en visitant les Cardinaux & les Consulteurs, que par l'écrit qu'ils leur presentoient quand on leur donnoit audience, puis que dans cét écrit ils proposent le sens dans lequel ils pretendoient que ces propositions devoient étre condamnées.

Or il est manifeste que le sens contenu dans cét écrit est entierement different de celui que les cinq Deputez Iansenistes ont exposé dans la premiere colomne de leur distinction.

Car il n'est pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la distinction abregée, *Qu'il n'y a point d'homme iuste qui puisse accomplir un seul commandement de Dieu sans pecher, quelque volonté qu'il ait, & quelques efforts qu'il fasse, même ayant en soy toutes les forces que lui donne la grace la plus grande & la plus efficace*: mais il dit seulement que *quand les iustes n'accomplissent*

pas les commandemens de Dieu ; il leur est impoßible de les accomplir ; parce qu'alors ils sont destituez du secours de la grace suffisante, qui donne le pouvoir de les accomplir, ou de prier comme il faut, pour obtenir la grace de les accomplir.

Il n'est pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la distinction : *qu'à l'égard de la grace de Iesus-Christ la volonté de l'homme est purement paßive, & ne fait rien du tout, comme une chose inanimée* ; ou *qu'on ne resiste iamais à la grace de Iesus-Christ quant à l'effet éloigné, auquel elle dispose* : mais il est dit seulement *qu'il n'y a point de grace de Iesus-Christ vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui ne soit infailliblement suivie de cét effet.*

Il n'est pas dit dans cét écrit, comme dans la premiere colomne de la distinction des sens, *que pour le merite & le demerite il n'est pas requis une liberté qui l'exempte de la necessité naturelle, telle méme qu'elle se trouve dans les mouvemens indeliberez* : mais il dit seulement que *la liberté d'indifference n'est pas requise pour le merite & le demerite de nos actions, & qu'il suffit qu'on les fasse volontairement & sans contrainte.* Or s'il est requis qu'une action soit proprement volontaire, pour étre meritoire ou demeritoire, il est visible que les mouvemens indeliberez n'ont pas ce qui est requis pour meriter & demeriter, puis qu'ils s'élevent en nous sans deliberation, & sans le consentement de la volonté.

Il n'est pas dit dans le méme écrit, comme dans la premiere colomne de la distinction, *que la grace de Iesus-Christ est telle, que le franc arbitre ne lui sçauroit resister encore qu'il le voulût* ; car cela signifie que la grace de Iesus Christ fait agir la volonté de l'homme avec violence & contrainte ; mais il est dit seulement *que la grace de Iesus-Christ est d'une telle nature, qu'elle impose à la*

volonté la necessité d'agir, en telle sorte qu'elle ne peut pas ne consentir à ses attraits.

Il n'est pas dit dans le méme écrit, comme dans la premiere colomne de la distinction, *que Iesus-Christ est mort seulement pour les predestinez, en sorte qu'ils n'y a qu'eux seuls qui recoivent la veritable foy & la iustice;* mais il est dit que *Iesus-Christ est mort seulement pour le salut des predestinez, en sorte que par les merites de Iesus-Christ Dieu ne donne point à aucun reprouvé des graces vrayement suffisantes pour se sauver.*

Il est donc évident que les Theologiens qui poursuivoient à Rome la condamnation des cinq Propositions, dans le sens precis & determiné qu'ils avoient exposé dans l'écrit que j'ay rapporté, n'ont point demandé qu'elles fussent condamnées au sens de la premiere colomne, & ne leur ont jamais donné ce sens.

La seconde conclusion est, qu'on ne peut dire sans calomnie, que les Theologiens qui demandoient la condamnation des cinq propositions, ayent pretendu de faire condamner dans ces propositions la doctrine des Thomistes sur le sujet de la grace & du libre arbitre.

Cela se voit manifestement par le sens precis & determiné dont ces Theologiens demandoient la condamnation dans leur écrit; étant certain que ce sens est entierement opposé à la doctrine des Thomistes.

En effet les Thomistes enseignent que les hommes justes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, quand ils sont obligez de le faire, sont aidez du secours d'une grace vrayement suffisante, qui leur donne tout le pouvoir requis pour accomplir le Commandement de Dieu, ou pour prier comme il faut pour obtenir la grace de l'accomplir; & ces Theologiens demandent la condamnation de l'opinion de ceux qui disent que les justes qui n'accomplissent pas les commandemens de Dieu, sont destituez de toute grace vrayement suffisan-

te pour les pouvoir accomplir, ou prier comme il faut, afin d'obtenir la grace de les accomplir.

Les Thomistes soûtiennent que dans l'état de la nature corrompüe il y a des graces vrayement suffisantes, qui donnent à la volonté tout le pouvoir requis pour pour vouloir & agir, lesquelles neantmoins n'ont pas l'effet, à l'égard duquel elles sont suffisantes : & ces Theologiens demandent la condamnation de ceux qui pretendent que dans cét état il n'y a point de grace vrayement suffisante à l'égard d'un effet, c'est à dire, qui nous donne tout le pouvoir requis pour un effet, qui ne soit invinciblement suivie de cét effet.

Les Thomistes pretendent que la liberté d'indifference qui consiste dans un pouvoir suffisant, prochain & accompli de faire ce qu'on ne fait point, & de s'abstenir, ou de faire le contraire de ce que l'on fait, est essentiellement requise pour le merite & demerite de de nos actions, & que la liberté qui nous exempte de la contrainte ne suffit point, bien qu'elle soit éclairée par le jugement de la raison ; & ces Theologiens demandent qu'on condamne l'opinion de ceux qui estiment que la liberté qui est opposée à la contrainte accompagnée du jugement de la raison suffit pour le merite & demerite de nos actions, & que la liberté d'indifference n'est point requise.

Les Thomistes soûtiennent qu'il n'y a point de grace actuelle de Iesus-Christ, soit suffisante, soit efficace, qui necessite la volonté à agir, & qui ne lui laisse le pouvoir suffisant & prochain de faire le contraire, ou de ne pas faire l'action qu'elle lui inspire ; & ces Theologiens demandent que l'on condamne la doctrine de ceux qui enseignent qu'il n'y a point de grace de Iesus-Christ, qui ne necessite la volonté à faire l'action à l'égard de laquelle elle est vrayement suffisante.

Enfin les Thomistes pretendent que Iesus-Christ est

mort pour le salut des reprouvez, en sorte qu'il a merité par sa mort, & obtenu à plusieurs reprouvez des graces vrayement suffisantes pour se sauver ; & ces Theologiens demandent la condamnation de la doctrine de ceux qui disent que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, en sorte qu'il n'a point merité par sa mort à aucun reprouvé des graces vrayement suffisantes pour se sauver.

Peut-on conclurre autre chose, aprés avoir consideré l'opposition manifeste de la doctrine des Thomistes à celle dont ces illustres Theologiens poursuivoient la condamnation dans les cinq propositions, sinon qu'on n'a peu dire sans une horrible calonmnie, qui se détruit d'elle méme, que ces Theologiens pretendoient de faire condamner dans les cinq Propositions la doctrine des Thomistes, sur le sujet de la grace & du libre arbitre.

La troisiéme conclusion est que le sens que les Theologiens Catholiques presentoient aux Cardinaux & aux Consulteurs en les allant visiter, & dont ils demandoient la condamnation, est le sens propre & naturel des cinq Propositions condamnées, eu égard aux paroles qui les composent.

C'est ce que j'ay fait voir dans le 22. article de l'écrit de la soûmission apparente ; & l'Autheur de la defense des propositions de la seconde colomne, a trouvé mes raisons si pertinentes, qu'il n'a pas eu la hardiesse de les combattre, s'étant contenté de dire que ce n'étoit pas le sens defendu par les cinq Deputez Iansenistes dans la seconde colomne de leur distinction.

La quatriéme conclusion est que ce méme sens dont les Theologiens Catholiques demandoient la condamnation, est le vray & legitime sens des cinq Propositions, quand on les considere par rapport à la doctrine de Iansenius.

S'il est vray que Iansenius n'admet point de grace de

Iesus-Christ qui soit vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui n'ait invinciblement ce méme effet; s'il est vray que dans ce méme état où nous sommes, il n'admet point de grace suffisāte au sens des Thomistes; s'il est vray qu'il estime que la liberté qui est opposée à la contrainte avec le jugement de la raison suffit dans cét état pour meriter & demeriter; il est visible que le sens des cinq propositions considerées par rapport à sa doctrine, doit étre necessairement celui que les Theologiens Catholiques presentoient aux Cardinaux dans leurs visites, & dont ils demandoient la condamnation; puis que comme j'ay montré dans le premier chapitre de cette troisiéme partie, ce sens est tellement lié avec ces principes, qu'on ne peut admettre ces principes, & rejetter ce sens, sans tomber dans une contradiction manifeste, I'ay fait voir par des témoignages incontestables tirez de l'Augustin de Iansenius, que ce Prelat n'a jamais admis la grace suffisante des Thomistes, que dans l'état où nous sommes il ne reconnoit point de grace vrayement suffisante pour un effet, qui ne soit efficace à l'égard du méme effet, & que pour meriter & demeriter par nos actions, il suffit qu'on les fasse sans contrainte & volontairement, c'est à dire avec dependence du jugement de la raison.

Donc on ne peut douter que le vray & legitime sens des cinq propositions considerées par rapport à la doctrine de Iansenius, ne soit entierement le méme que celui que Mr. Hallier & ses Collegues presentoient aux Cardinaux dans leurs écrits, & dont ils demandoient la condamnation.

La cinquiéme conclusion est que le sens des cinq propositions considerées par rapport à la doctrine des plus celebres disciples de Iansenius, est celui-là méme duquel Mr. Hallier & ses Collegues demandoient la condamnation dans l'écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux & aux Consulteurs dans leurs visites.

I'appelle les plus celebres disciples de Ianſenius ceux qui ont combattu pour lui en France, & qui ont mis au iour des ouvrages conſiderables pour la defenſe de ſa doctrine avant la conſtitution d'Innocent X. Ie mets en ce nombre l'Autheur de la premiere Apologie pour Mr, Ianſenius Evéque d'Ipre, qui parut l'an 1644. celui qui a fait la ſeconde Apologie en faveur du méme Prelat, laquelle fut imprimée l'an 1645. l'Autheur du livre intitulé, *Apologie pour les S S. Peres de l'Egliſe defenſeurs de la grace de Ieſus-Chriſt*, qui fut mis au jour l'an 1651. l'Auteur du livre intitulé, *S. Auguſtin victorieux de Calvin & de Molina*, qui fut imprimé l'an 1652. Et on pourroit méme joindre à ces quatre le defenſeur de la Conſtitution du Pape Innocent X. qui mit au jour ſon ouvrage l'an 1655.

Quant aux Ianſeniſtes recens qui ont écrit aprés la condamnation des cinq propoſitions, ils ne doivent pas étre ſurpris ſi je ne les conte point parmi les diſciples celebres de Ianſenius, puis qu'il eſt conſtant que dans leurs écrits ils ne s'attachent qu'à conteſter ſur des bagateles, ſans entrer dans le fonds de la doctrine de ce Prelat, & qu'ils ne peuvent étre celebres que par les chicaneries qu'ils ont inventées, non pas tant pour defendre, ou pour éclaircir la doctrine de leur maître, que pour la rendre plus obſcure & moins intelligible à ceux qui ſouhaiteroient détre inſtruits de ces matieres.

Or pour les Autheurs des livres que j'ay citez, il eſt certain qu'ils ne s'écartent point des principes de Ianſenius, & j'ay fait voir dans un chapitre particulier de ma ſeconde partie qu'ils n'admettent point la grace ſuffiſante des Thomiſtes, qu'ils la rejettent formellement, comme une grace inutile & pernicieuſe, qu'on ne peut joindre avec la neceſſité de la grace efficace par-elle-méme, ſans une contradiction manifeſte, & qu'ils ne reconnoiſſent point dans cét état de grace vrayement ſuf-

fisante à l'égard d'un effet, qui n'ait invinciblement ce méme effet.

De là vient qu'ils sont obligez de confesser, 1. que les hommes justes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, n'ont point de grace vrayement suffisante pour le faire : car s'ils ètoient aidez de cette grace, ils fairoient infailliblement ce que Dieu leur commande, puis que dans leur sentiment toute grace vrayement suffisante pour un effet, est efficace à l'égard du méme effet.

2. Que dans l'état de la nature corrompuë on ne resiste jamais à la grace interieure de Iesus-Christ quant à l'effet à l'égard duquel elle est vrayement suffisante, puis qu'ils estiment qu'il n'y a point de grace de Iesus-Christ vrayement suffisante à l'égard d'un effet, qui ne soit infailliblement suivie de cét effet.

3. Que dans cét état où nous sommes un homme est coûpable & digne de peine, ne faisant pas le bien que Dieu lui commande, quoy qu'il lui soit impossible de le faire, étant destitué de toute grace vrayement suffisante pour l'accomplir, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de l'accomplir. Cela se voit dans les justes qui n'accomplissent pas ce que Dieu leur commande ; car les Autheurs que j'ay citez avoüent que ces justes sont coûpables, & meritent d'étre punis, quand ils n'accomplissent pas les Commandemens de Dieu ; & ils reconnoissent neantmoins que ces justes sont dans l'impuissance de les accomplir, n'ayant point de grace vrayement suffisante qui leur donne tout le pouvoir requis pour les accomplir, ou pour prier comme il faut afin de l'obtenir.

4. Que la grace actuelle de Iesus-Christ qui nous donne le pouvoir vrayement suffisant pour faire une action de pieté, est d'une vertu si puissante, qu'il n'est pas en nôtre pouvoir, & qu'il ne nous est pas libre de la rejetter

& d'empécher son effet : car si cela étoit en nôtre pouvoir, il seroit en nôtre pouvoir de la rendre inefficace, & de faire en sorte qu'elle fût purement suffisante ; ce que ces Autheurs rejettent, comme une maxime Pelagienne;

5. Que Iesus-Christ n'est point mort pour le salut d'aucun reprouvé, puis qu'il n'a pas merité ny obtenu à aucun reprouvé des graces vrayement suffisantes pour faire son salut ; car autrement ce reprouvé seroit infailliblement sauvé, n'y ayant point de grace vrayement suffisante pour un effet, qui ne soit infailliblement suivie de cét effet.

Il est donc clair que le sens des cinq Propositions considerées par rapport à la doctrine de ces illustres defenseurs de Iansenius, est tout à fait le méme que celui de Mr. Hallier & ses Collegues presentoient aux Cardinaux dans leur écrit, & dont ils demandoient la condamnation.

La sixiéme conclusion est que Mr. Hallier & ses Collegues n'ont point trompé ny surpris le Pape & les Cardinaux au sujet de la doctrine contestée en France sur les cinq Propositions.

Premierement on doit demeurer d'accord que ces trois Docteurs de Sorbonne qui poursuivoient à Rome la condamnation des cinq propositions, n'ont pas trompé & surpris le Pape ; les Cardinaux, & les Consulteurs, leur faisant entendre que Iansenius defendoit une doctrine dans son Augustin sur les cinq Propositions, laquelle effectivement il ne soûtient point : car ils n'ont jamais attribüé d'autre doctrine à Iansenius sur les cinq propositions, que celle qu'ils ont exposée dans ce petit écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux, & aux Consulteurs, dans les audiances qu'on leur donnoit : & j'ay fait voir que cette doctrine est entierement la méme que celle que Iansenius defend dans son Augu-

stin

ſtin ; & ainſi on ne peut dire ſans une impoſture manifeſte que ces Docteurs ayent trompé ou ſurpris le Pape ou les Cardinaux , en attribuant à Ianſenius une doctrine qui n'eſt point de lui.

En ſecond lieu : ces mémes Docteurs n'ont point fait entendre au Pape , & aux Cardinaux qu'il y eût d'autre conteſtation en France touchant les cinq propoſitions , qu'au ſujet du ſens qu'ils ont exposé dans l'écrit qu'ils preſentoient dans leurs viſites ; Or j'ay montré que les Autheurs des ouvrages que j'ay citez , ont defendu ce méme ſens comme Catholique , en méme temps que dans leurs écrits ils ont rejetté la grace ſuffiſante des Thomiſtes , & ſoûtenu que dans cét état il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante pour un effet , qui ne ſoit efficace à l'égard du méme effet.

C'eſt donc une pure calomnie inventée par les Ianſeniſtes , de dire que ceux qui ont pourſuivi à Rome la condamnation des cinq propoſitions , ont trompé ou ſurpris le Pape , les Cardinaux & les Conſulteurs ; au ſujet de la doctrine qui étoit conteſtée en France ſur le cinq propoſitions.

La ſeptiéme concluſion eſt , que l'on peut dire avec verité que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont eu le deſſein par leurs écrits & par leurs pourſuites de tromper & de ſurprendre le Pape , les Cardinaux & toute l'Egliſe , en diverſes manieres.

Cette concluſion eſt une ſuite manifeſte de tout ce que j'ay dit juſqu'à maintenant ; & parce que c'eſt la conduite ordinaire des Ianſeniſtes , de nier les choſes les plus évidentes , je veux rapporter ici trois fauſſes ſuppoſitions qu'ils ont employées pour venir à bout de leur deſſein

La premiere ſuppoſition que ces illuſtres Deputez emploïerent à Rome pour ſurprendre le Pape , & les Cardinaux , fut de leur faire entendre qu'on attribüoit à Ianſenius & à ſes diſciples , qu'ils appelloient les diſ-

ciples de S. Augustin, le ſens exposé dans la premiere colonne de leur diſtinction, quoy que Ianſenius & eux fuſſent tres-éloignez de ſoûtenir cette doctrine, & qu'ils la rejetaſſent de tout leur cœur.

Leurs Confreres ont continüé depuis d'abuſer toute l'Egliſe par cette fauſſe ſuppoſition; & il ne faut point d'autre preuve pour les convaincre d'impoſture, que l'écrit qui fût preſenté aux Cardinaux par Mr. Hallier & ſes Collegues; puis que l'on voit dans cét écrit qu'on n'attribuoit à Ianſenius & à ſes diſciples d'autre doctrine ſur les cinq propoſitions, que celle qu'ils defendent dans les ouvrages que j'ay rapportez.

La ſeconde ſuppoſition qu'ils employerent, fût de faire entendre au Pape & aux Cardinaux, que ceux qui pourſuivoient la condamnation des cinq propoſitions, n'en vouloient qu'à la grace efficace par elle-méme en la maniere qu'elle eſt defendüe par les Thomiſtes; & c'eſt ce qui donna lieu au P. Annat de publier un écrit par lequel il montre que la doctrine de Ianſenius ſur les cinq Propoſitions, a été condamnée par les Thomiſtes; & pour faire connoître la fauſſeté de cette ſuppoſition, il ne faut que lire l'écrit que Mr. Hallier & ſes Collegues preſentoient aux Cardinaux en les viſitant; car on reconnoît que la doctrine dont on demandoit la condamnation dans cét écrit eſt entierement opposée à la doctrine des Thomiſtes, touchant la grace & le libre arbitre.

La troiſiéme ſuppoſition eſt, que ces Deputez voulant empécher la condamnation des cinq propoſitions, témoignoient dans leur écrit à trois colonnes, que le ſens propre, naturel, & legitime des cinq propoſitions étoit celui qu'ils expoſoient dans la ſeconde colomne, & que celui de la premiere colomne étoit un ſens étranger, qu'on ne leur pouvoit donner que malicieuſement.

Cependant ils ont avoüé depuis que ce n'étoit qu'un

jeu, & une fourberie pour surprendre le Pape & les Cardinaux puis qu'ils ont declaré que le sens de la premiere colomne étoit le sens propre, naturel & litteral des cinq propositions, & que le sens de la seconde colomne étoit un sens étranger, qu'elles n'ont point, si ce n'est qu'on les considere par rapport à la doctrine de Iansenius.

Ainsi ils s'efforçoient alors de tromper le Pape & les Cardinaux leur faisant entendre une chose tout à fait contraire à leurs sentimens; & ils ont travaillé depuis à tromper toute l'Eglise, lui faisant entendre que le sens qui étoit étranger à l'egard de ces propositions avant leur condamnation, est devenu leur sens propre & naturel, aprés qu'elles ont été condamnées: & qu'au contraire le sens qui étoit alors leur sens propre, legitime & naturel, est devenu depuis, un sens étranger qu'elles n'ont point, eu égard aux paroles qui les composent.

La huitiéme conclusion est, qu'encore que les cinq Deputez Iansenistes ne se soient pas expliquez si nettement que Mr. Hallier & ses Collegues touchant le sens des cinq propositions; on ne peut douter neantmoins, sans leur faire une injure tres-sensible, que dans la secōde colomne ils n'ayent defendu comme Catholique le méme sens precis & determiné que Mr. Hallier & ses Collegues avoient exposé dans leur écrit, & dont ils demandoient la condamnation.

Premierement, les Iansenistes demeurent d'accord que leurs cinq Deputez ont exposé dans la seconde colomne de leur distinction le sens propre & legitime des cinq propositions, quand on le considere par rapport à la doctrine & aux principes de Iansenius; & il est certain que s'ils avoient manqué de le faire, ils se seroient tres mal acquittez de la commission qu'on leur avoit donnée, qui étoit de combattre constamment pour la defense de la doctrine de Iansenius.

Et parce qu'il est manifeste, comme l'on peut voir par la quatriéme & cinquiéme conclusion, & par ce que j'ay dit dans le premier chapitre de cette derniere partie, que le sens que Mr. Hallier & ses Collegues ont exposé dans l'écrit qu'ils presentoient aux Cardinaux, est le vray & legitime sens des cinq propositions, étant considerées par rapport a la doctrine de Iansenius; On ne peut conclurre autre chose, sinon que le sens des cinq propositions que les cinq Deputez Iansenistes ont defendu comme Catholique dans la seconde colomne de leur distinction, est entierement le méme que celui que Mr. Hallier & ses Collegues ont combattu dans leur écrit comme un sens heretique.

Secondement, s'il y a quelque difference entre le sens soutenu par les uns, & le sens combattu par les autres, on doit demeurer d'accord que ce n'est pas au moins à l'égard de la premiere, seconde, & cinquiéme propositiõ, s'il est vray que les uns&les autres supposent que Iansenius n'admet point de grace suffisante en aucun bon sens, qui ne soit infailliblement suivie de son effet. Car si cette supposition est veritable, il est evident que les Commandemens de Dieu sont impossibles aux hommes justes qui ne les accomplissent point, parce qu'alors ils sont destituez de toute grace vrayement suffisante pour les accomplir, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de les accomplir; Que dans l'état de la nature corrompuë la grace de Iesus-Christ n'est jamais frustrée de l'effet à l'égard duquel elle donne des forces vrayement suffisantes; & que Iesus-Christ n'a point merité ni obtenu par sa mort à aucun reprouvé des graces suffisantes pour se sauver,

Or on ne peut nier que Mr. Hallier & ses Collegues ne supposent dans leur écrit que selon Iansenius dans l'état de la nature corrompuë il n'y a point de grace de Iesus-Christ qui ne soit efficace quant à l'effet à l'égard

duquel elle est vrayement suffisante ; puis qu'ils le declarent formellement, quand ils expliquent le sens qu'ils donnent à la seconde proposition.

Quant aux cinq Deputez Iansenistes, ce seroit leur faire injure que de leur attribuer un sentiment different; car il faudroit conclurre qu'ils n'ont jamais bien entendu la doctrine de Iansenius, puis qu'ils lui attribüent une espece de grace suffisante qu'il n'a jamais admise, & qui est entierement contraire à ses principes.

I'ajoûte que si ces Deputez eussent crû que pour garantir d'erreur le sens de Iansenius sur ces trois propositions, il étoit necessaire d'admettre la grace suffisante des Thomistes, ils n'auroient pas manqué de declarer dans leur écrit à trois colonnes qu'ils admettoient dans les justes qui ne font pas ce que Dieu leur commande, une grace vrayement suffisante, ainsi que les Thomistes l'admettent; qu'ils reconnoissent que dans cét état il y avoit des graces qui étoient frustrées de l'effet à l'égard duquel elles sont vrayement suffisantes ; & qu'ils soûtenoient que Iesus-Christ avoit merité & obtenu à plusieurs reprouvez des graces qui étoient suffisantes pour leur salut.

Et il faut avoüer qu'ils auroient tres-mal defendu la cause de leur Maître, s'ils avoient omis de dire une chose de cette importance, & sans laquelle ils ne pouvoient soûtenir sa doctrine comme Catholique sur la premiere, seconde, & cinquiéme proposition.

Mais ce qui est encore tres-considerable, ces mémes Deputez ne pouvoient pas ignorer que Mr. Hallier & ses Collegues supposoient dans leur écrit que Iansenius n'admettoit point dans cét état de grace suffisante en aucun bon sens, qui ne soit suivie de l'effet à l'égard duquel elle est suffisante ; puis que selon le rapport de S. Amour, pag. 284. ils avoient recouvré cét écrit *par le moyen de leurs amis long-temps avant la condamnation des cinq propositions.*

Or s'ils eussent été dans ce sentiment, que Iansenius admettoit dans cét état une grace suffisante au sens des Thomistes, qui n'a pas toûjours l'effet à l'égard duquel elle est suffisante ; ils auroient été mal-habiles de ne s'être pas expliquez dans les écrits qu'ils presenterent au Pape, sur tout, dans l'écrit à trois colomnes, & de n'avoir pas témoigné qu'ils admettoient la grace suffisante des Thomistes ; puis que par ce moyen, ils détruisoiēt toutes les impressions que Mr. Hallier & ses Collegues pouvoient avoir données par leur écrit aux Cardinaux & aux Consulteurs au sujet de leur doctrine.

Cependant dans tout cét écrit à trois colomnes, & dans l'explication que l'Abbé de Lalane fit du méme écrit devant le Pape & les Cardinaux, on ne dit pas un mot de la grace suffisante des Thomistes : & il semble qu'ils apprehendoient d'en parler, de peur d'étre obligez de declarer le sentiment qu'ils avoient de cette grace, & d'attirer contr'eux par leur declaration, tout le parti des Thomistes.

Cela fait voir qu'en ce temps là, leur dessein étoit de defendre le sens de Iansenius independamment de la grace suffisante des Thomistes, étant tres-persuadez que Iansenius & ses plus fideles disciples ne l'admettent point, & que méme ils la combattent de toutes leurs forces. Ils ont persisté dans le méme dessein pendant quelques années aprés la condamnation des cinq Propositions, comme il est aisé de reconnoître par la lecture de la seconde partie de la defense de la Constitution du Pape Innocent X. où les Iansenistes attaquent ouvertement la grace suffisante des Thomistes.

C'est pourquoy s'ils ont aujourd'huy changé de sentiment, voyant bien qu'il leur est impossible de defendre comme Catholique la doctrine de leur Maître sans le faire passer pour Thomistes sur le sujet de la grace suffisante, cela ne prouve rien autre chose, sinon qu'ils ne

s'accordent plus auec Ianfenius & avec fes plus fideles difciples : & on n'en doit pas étre furpris, puis qu'ils ne s'accordent plus avec eux-mémes.

Il n'eft pas mal aisé de faire voir que le fens que les cinq Deputez Ianfeniftes ont defendu comme Catholique fur la troifiéme & quatriéme Propofition, eft entierement le méme que celui dont Mr. Hallier & fes Collegues demandoient la condamnation.

Car en premier lieu, quand ces cinq Deputez expliquant la troifiéme propofition foûtiennent, que l'indifference de puiffance n'eft pas *ce qui fait precifement, formellement, & effentiellement, que l'action que l'on fait foit libre & meritoire dans l'état de la nature décheüe.* Ne S. Amour 6. p. ch. 22. pag. 482. montrent-ils pas evidemment, qu'ils eftiment que l'indifference n'eft pas requife, & que la liberté qui eft opposée à la contrainte fuffit, afin que les actions que l'on fait dans l'état de la nature décheuë, foient formellement & effentiellement libres & meritoires? Cependant c'eft cette méme doctrine, que Mr. Hallier & fes Collegues attribüent à Ianfenius dans leur écrit, & qu'ils rejettent comme heretique.

En fecond lieu, quand les mémes Deputez expliquent la quatriéme propofition, difant, que la grace de Iefus-Chrift, qui eft neceffaire pour toutes les actions de pieté, c'eft à dire fans laquelle nous n'avons pas le pouvoir prochain & fuffifant de faire aucune action de pieté, *eft efficace de fa nature,* & determine la volonté *d'une maniere infurmontable, & tout à fait victorieufe à faire une action de pieté;* ne declarent-ils pas fuffifamment, S. Amour 6. p. ch. 22. pag. 481. 482. qu'ils font dans ce fentiment, que la grace de Iefus-Chrift, qui nous donne des forces fuffifantes pour une action de pieté, eft d'une telle nature, qu'il n'eft pas au pouvoir de la volonté d'empécher qu'elle n'ait l'effet, à l'égard duquel elle eft fuffifante? & c'eft feulement en ce fens que Mr. Hallier & fes Collegues foûtiennent dans

leur écrit, que Iansenius admet une grace qui necessite la volonté à faire le bien, qu'elle lui inspire.

Toutes ces choses font voir tres-clairement que du temps qu'on examinoit à Rome les cinq Propositions, il n'y avoit nulle dispute, nulle contestation touchant le fait entre les Theologiens Catholiques & les Iansenistes, & qu'il s'agissoit seulement du droit, Mr. Hallier & ses Collegues soûtenant que le sens precis & determiné qu'ils proposoient dans leur écrit, étoit heretique, & les cinq Deputez Iansenistes pretendant au contraire dans leur distinction des sens que ce méme sens qu'ils exposoient d'une maniere plus embroüillée étoit tres-Catholique, & que méme il appartenoit à la foy.

C'est pourquoy quand les nouveaux disciples de Iansenius publient maintenant que la contestation qui a occupé l'Eglise pendant plusieurs années, ne consiste qu'en un pur fait, & qu'il est seulement question de sçavoir, si cinq propositions heretiques se trouvent dans un livre; ils ne prouvent rien autre chose par cette inconstance, sinon que n'ayant pas trouvé leur conte dans la decision du droit, ils voudroient la rendre inutile en inventant tous les jours de nouvelles chicaneries touchant le fait.

La derniere conclusion est que le sens precis & determiné que le Pape Innocent X. a condamné dans les cinq propositions, n'est autre que celui que Mr. Hallier & ses Collegues ont rejetté comme heretique dans leur écrit, & que les cinq Deputez Iansenistes ont defendu comme Catholique dans leur distinction des sens.

Premierement tous les Theologiens, & méme les Iansenistes demeurent d'accord que le Pape Innocent X. a condamné les cinq propositions dans leur sens propre & naturel, eu égard aux paroles qui les composent, & j'ay fait voir dans l'écrit de la soûmission apparante, que le sens propre & naturel des cinq propositions, considerées en elles-mémes, est celui que Mr. Hallier & Collegues

ſes Collegues ont combattu dans leur écrit, & que les cinq Deputez Ianſeniſtes ont defendu dans leur diſtinction abbregée.

Secondement, il eſt conſtant que les Papes Innocent X. & Alexandre VII. ont declaré dans leurs Cōſtitutions & par tous leurs brefs, que les cinq propoſitions étoient heretiques, entant qu'elles enferment le ſens, ou la doctrine que Ianſenius defend dans ſon livre intitulé *Auguſtinus*. Et j'ay montré dans le premier chapitre de cette derniere partie, que le ſens ou la doctrine que Ianſenius defend dans ſon Auguſtin ſur le ſujet des cinq propoſitions, eſt entierement la méme que celle que Mr. Hallier & ſes Collegues rejettent comme heretique dans leur écrit, & que les cinq deputez Ianſeniſtes ſoûtiennent comme orthodoxe.

Troiſiémement, quand le Pape Innocent X. a prononcé ſur les cinq propoſitions, on ne peut douter qu'il n'ait prononcé ſur le ſens qui étoit en conteſtation parmi les Docteurs, & ſur lequel on demandoit la deciſion. Les cinq Deputez Ianſeniſtes demandoient au Pape ſa deciſion ſur le ſens qu'ils ſoûtenoient dans la ſeconde colomne de leur diſtinction; Mr. Hallier & ſes Collegues demandoient dans leur écrit la deciſion du S. Siege ſur le méme ſens. Il eſt donc manifeſte que c'eſt ce ſens precis & determiné que le Pape a condamné comme heretique par ſa Conſtitution.

C'eſt pourquoy ſi les Ianſeniſtes veulent nous perſuader qu'ils ſont vrays enfans de l'Egliſe, & qu'ils deteſtent ſincerement toutes les erreurs qu'elle condamne, il faut qu'ils declarent publiquement.

1. Qu'ils condamnent comme heretique la doctrine de Ianſenius qui ſoutient dans ſon Auguſtin que les juſtes qui ne font pas le bien que Dieu leur commande, ſont dans l'impoſſibilité de le faire, étant deſtituez de toute grace vrayement ſuffiſante pour accomplir ce qui leur

eſt commandé, & méme pour prier comme il faut afin d'obtenir la grace de faire le bien commandé.

2. Qu'ils condamnent comme heretique la doctrine de ce méme Prelat, qui enſeigne que dans l'état de la nature corrompüe il n'y a point de grace vrayement ſuffiſante à l'égard d'un effet, qui ne ſoit infailliblement ſuivie du méme effet.

3. Qu'ils condamnent comme heretique l'opinion du méme Autheur, qui pretend que pour meriter & demeriter dans cét état de corruption, il nous ſuffit d'agir ſans contrainte étant éclairez par le jugement de la raiſon.

4. Qu'ils condamnent comme heretique le ſentiment du méme, qui ſoûtient que la grace de Ieſus Chriſt, ſans laquelle nous n'avons pas le pouvoir prochain & ſuffiſant de faire une action de pieté, eſt d'une telle nature, qu'il n'eſt pas au pouvoir du libre arbitre de la rejetter, & d'empécher ſon effet.

5. Qu'ils condamnent comme impie & heretique la doctrine du méme Prelat, qui enſeigne que Ieſus-Chriſt n'eſt point mort, & n'a point offert ſon Sang à ſon Pere pour obtenir à aucun reprouvé des graces vrayement ſuffiſantes pour ſe ſauver, n'étant mort effectivement que pour le ſalut des predeſtinez.

Et parce qu'il eſt conſtant par ce que l'on vient d'expoſer dans la ſeconde & troiſiéme partie de cét écrit, que toutes ces hereſies ſont ſoûtenuës tres-clairement & tres-diſtinctemẽt dans l'Auguſtin de Ianſenius, l'unique moïen qui reſte à ſes diſciples pour rẽtrer dans la cõmunion de l'Egliſe, eſt de ſe ſoûmettre à la derniere Conſtitution du S. Siege, aux Deliberations priſes dans les Aſſemblées des Prelats, & aux Edits de ſa Majeſté tres-Chrétienne, declarant de bonne foy & ſans nulle reſtriction ou modification, qu'ils condamnent ſincerement les cinq propoſitions dans le propre ſens de Ianſenius.

Quinque Propositiones ex Cornelii Iansenii libro, cui nomen Augustinus, excerptas, & in sensu ab eodem Authore intento, proüt illas sedes Apostolica damnavit, sincero animo reiicio ac damno, & ita iuro; Sic me Deus adiuvet, & hæc Sancta Dei Evangelia.

FIN.

TABLE DES CHAPITRES.

PREMIERE PARTIE.

SECONDE PARTIE.

TROISIE'ME PARTIE.

FIN.



APPROBATION DES DOCTEVRS.

NOVS soûs-signez Docteurs en Theologie de l'Vniversité de Tolose, certifions avoir leu un Livre intitulé, *Refutation d'un Libelle publié par les Disciples de Iansenius contre l'écrit intitulé, La Soûmission apparente des Iansenistes à la decision de l'Eglise touchant le droit*, composé par le R. P. Ferrier, de la Compagnie de IESVS: dans lequel nous n'avons rien trouvé de contraire à la Foy, ni aux bonnes mœurs; mais plûtôt l'avons jugé tres-utile pour l'instruction du public: en foy dequoy nous avons signé. A Tolose le 3. Iuin 1667.

I.R. SABAZAN, *Docteur en Theologie, Archi-prestre de Montastruc, & Promoteur en l'Archevéché de Tolose.*

CASEMAIOV, *Docteur en Theologie.*

DVCASSE, *Docteur en Theologie.*

GVILLEMOT, *Docteur en Theologie.*

PERMISSION.

VEV l'Approbation des Docteurs, nous en permettons l'impression. A Tolose ce 4. Iuin 1667.

P. DE LAFONT, Vic. Gen.

FAVTES A CORRIGER.

DAns la page 5. Theogienss, lisez Theologiens. dans la 17. entere. ment, l. entierement. d. 20. qui se trouvent, l. qui se trouve. d. 22. qu'il a reciuë, l. receuë. d. 25. falsifie, l. falsifié. 48. aors, l. alors. 58. Theologien mal habile, l. si mal-habile. 65. *potenta*, l. *potentia*. 70. une route contraire, l. une route toute contraire. 75. à sa volonté, l. à la volonté. dans la 92. si impudent, l. si imprudent. 93. que par le mot, l. que si par le mot. 94. un pouvoir si parfait, l. un pouvoir parfait. 97. faira, l. sera. 106. quant, l. quand. 112. ruine la, l. il ruine. 114. parle du secours, l. parlent du secours. 126. qu'il favorise, l. qu'elle favorise. 133. Scholastiques que la grace, l. qui disent que la grace. 165. ce Docteur, l. ce S. Docteur. 168. à un boiteux de marcher, l. de marcher droit. 170. il n'entend, l. il entend. 172. aucun homme, l. un homme: qu'il soit, l. qu'il est. 183. ou, l. &. 185. de la faire, l. de le faire. p. 190. à la dern. ligne, n'est-ce pas ce qui, ajoûtez fait. 192. fait, l. si elle fait. 204, *an expectavi*, effac. *an*, 214. il, l. ils. 219. associer avec les Thomistes, l. Iansenistes. 220. Phisique, l. Physique. 235. les sens, l. le sens. 239. qu'elle, l. quelle: determiée, l. determinée. 240. de seconde, l. de la seconde: per le, l. par. 253. *natura*, l. *naturæ*. 254. *ut modò*, effac. *ut*.